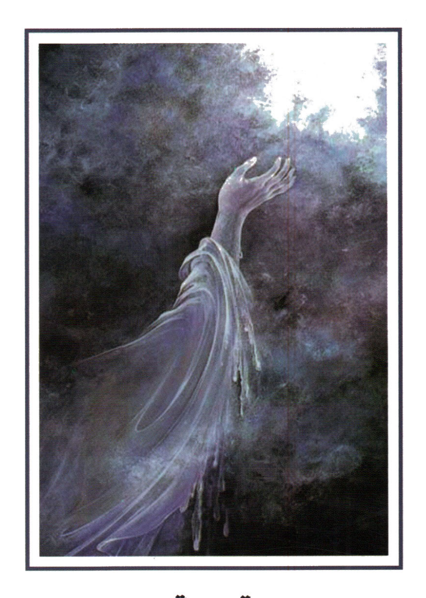
ثقافة التسامح

مصطفى ملكيان

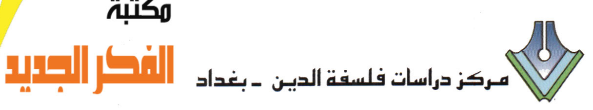
التديّن العقلاني



ترجمة:

د. عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف





التدين العقلاني



ثقافة التسامح

سلسلة ثقافية دورية، يصدرها (مركز دراسات فلسفة الدين). وتهتم بالتثقيف على التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلَة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، واحترام الآخر، والعيش المشترك.

والدعوة للحريات وحقوق الإنسان، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقراءة الفاشية للدين.

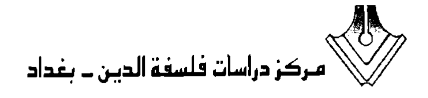
واكتشاف الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والجمالية والمعنوية السامية في الدين والتراث.



مصطفى ملكيان

التدين العقلاني

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف





المؤلف: **مصطفى ملكيان**

الكتاب: **التدين العقلاني**

ترجمة: **د. عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف**

الطبعة الأولى: بغداد ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م

يطبع هذا الكتاب بدعم من مؤسسة الحوار الإنساني

مركز دراسات فلسفة الدين

بغداد: شارع المتنبي

www.rifae.com

e-mail: info@rifae.com



السمات العقلانية والإنسانية للتدين

الحياة المعنوية هي «التدين العقلاني» أو الدين المعقلن، وبكلمة أخرى هي فهم للدين يتسم بالعقلانية. هذا الفهم العقلاني للدين هو بزعمي «حق» من جهة، و«مصلحة» من جهة ثانية.

فهو «حق» لأن بالإمكان إثباته منطقياً والدفاع عنه، إنه أرسخ أنماط الفهم عقلانية ومنطقاً.

وهو «مصلحة» لأن الإنسان المعاصر لا يتقبل القراءات الدينية الأصولية والسلفية والأيديولوجية. وهذا لا يعني أن علينا مماشاة الإنسان المعاصر في كل ما يريد، لذلك قدّمنا أن هذا الفهم حق صائب، وكونه حقاً مسألة مهمة جداً بالنسبة لنا.

التمهيد الآخر الذي يجدر الإشارة إليه هو أنني لا أعني في هذا البحث الدين الإسلامي على وجه الخصوص، فلو أردت البحث في الدين المسيحي أو أي دين آخر، لما تفاوت ما سأدونه على الإطلاق.

ومن هذا التمهيد ننطلق إلى تمهيد ثالث فحواه أن دراستنا هذه دراسة خارجية تنظر للدين من خارجه (خارج دينية) وليس من داخله (داخل دينية)، لذلك فإن الإشارات التي ستلاحظونها للآيات والروايات هي مجرد استشهاد لا يراد به أي استدلال.

يمكن تسجيل اثنتي عشرة سمة أو ميزة للدين العقلاني أو للتعقل



الديني، هي طبعاً سمات عامة، يمكن ذكر عدة نقاط تفصيلية ضمن كل واحدة منها. وقد توخيت استعراضها على نحو منطقي متسلسل، فلا تتوقف إحدى السمات على سمة لاحقة، بل ربّما استندت إلى سمة سابقة وتوالدت عنها.

السمة الأولى: فلسفة الحياة

قبل كل شيء يبدو أن المتدين العقلاني يطالب الدين بـ«فلسفة حياة» شاملة لكلّ جوانب حياته ومستوعبة لكافة ثناياها.

فالفرد المتدين لا يرغب أن تكون حياته بمجملها مطابقة لحياة غير المتدين، ولا تختلف عنها إلّا في جانب واحد أو بعض الجوانب. المتدين المتعقل يطمح أن تسري ديانته في كل مرافق حياته ومفاصلها. والحقيقة أن التدين اللاعقلاني يقعد عن جعل حياة صاحبه ذات فوارق مع حياة غيره إلّا في مساحات ضئيلة، أما باقي الجوانب فلا يختلف فيها المتدين اللاعقلاني عن سواه.

مثلاً إذا كانت ميزتي أنا المتدين (اللاعقلاني) عن غير المتدينين هي أنني أمارس أعمالاً معينة في أماكن وأزمنة وظروف خاصة، فإنني بعيداً عن هذه الظروف لا أختلف في شيء عن غير المتدينين. وهذه حالة تقصي التدين عن حيّز العقلانية، وكثيراً ما يسميها علماء نفس الدين بـ«النظرة التجزيئية للدين» (Compartment). فالتدين في الأديان غير العقلانية ليس كالأوكسجين المنبث في جميع خلايا حياة المتدين، بل هو كالطعام الذي لا يتجاوز المعدة والجهاز الهضمي إلى باقي أعضاء الجسم.

التدين العقلاني كالأوكسجين المتغلغل في كل واحدة من خلايا



الجسم، لا بدّ أن ينفذ إلى كل جزء من أجزاء حياة الإنسان، فيُمثّل بالنسبة له «فلسفة حياة» شاملة، إلّا أن فلسفة الحياة هذه لا تعني أن التدين العقلاني له حتمياته وأوامره ونواهيه لكل حركات وسكنات البشر، وإنما هو تدين يمنح كافة تصرفات الإنسان وحالاته ـ مهما صغرت ـ معانيها السامية، فتكون حياته على حدِّ تعبير أحد المتصوفة سجدة طويلة، أي أنها بمجملها عملية متجهة صوب هدف ديني محدّد، ويمكن القول: إن جميع ثناياها متجهة نحو هذا الهدف.

وبهذا تكون كل حياته ذات معنى واحد، وفلسفة واحدة، ولا يمكن تجزيئها إلى أقسام متعددة لكلّ قسم فلسفة متمايزة عن فلسفات سائر الأقسام.

السمة الثانية: طلب الحقيقة دون ادعاء احتكارها

المتدينون ديانة عقلانية لا يعتبرون أنفسهم «أصحاب الحقيقة» وإنما يفهمون تدينهم بمعنى أنهم «طلّاب الحقيقة»، فتدينهم لا يعني أنهم امتلكوا الحقيقة بل إنهم شرعوا بطلبها، وانطلقوا في حركة سلوكية للوصول إليها، فالنصراني حينما يُغسّل غسل التعميد، يجب أن لا يفهم من هذه الممارسة أنها إحاطة تامة بالحقيقة، وأنه بهذا الغسل أمسك بمطلق الحقيقة، فهذا التعميد لا يكفل الحقيقة بتمامها لأحد، ولا يكفلها أي عمل آخر أو ممارسة أو أوراد أو أدعية، ولو كانت الحقيقة سهلة المنال إلى هذه الدرجة لما احتاجت لأية مكابدة أو جهد.

إن غسل التعميد بالنسبة للمسيحي، وذكر الشهادتين بالنسبة للمسلم، بداية طريقهم إلى طلب الحقيقة، فهذه الممارسات تعني وضع



الإقدام في الطريق والشروع بالخطوات الأولى، ولا تفيد الوصول إلى الغاية.

على هذا يجدر أن نشبه علاقتنا بالحقيقة بـ«السباحة» لا بـ«ركوب السفن». فبون شاسع بين من يعتبر الدين نوعاً من السباحة، وبين من ينظر إليها كسفر على متن سفينة.

وتتلخص الفوارق في:

الفارق الأول: إن الذي يستقل السفينة يتيقن أنه نجا من الأمواج ولم يعد ثمة خطر يهدده، وهو واثق من أنه سيصل إلى المكان الذي يريد عاجلاً أم آجلاً، وهو على يقين من الوصول بحيث لا يبالي بما يفعله داخل السفينة، فلو نام في السفينة لوصل إلى مقصده، ولو بقي يقظاً لوصل أيضاً. وليس المهم ماذا يفعل على ظهر السفينة؛ لأنه استقل وسيلة ستبلغ به غايته لا محالة.

أما إذا كان الإنسان سابحاً في البحر، فإنه لن يجد شيئاً مكفولاً له على الإطلاق، فما دام يسبح ويجيد السباحة فهو ناجٍ من الأخطار، لكنه بمجرد أن يحجم عن السباحة أو لا يسبح بنحو صحيح سيكون عرضة للهلاك. السبّاح لا يبلغ ساحل النجاة إلّا إذا راعى ضوابط محددة، ولم يتوان عن الجد والعمل طبق هذه الضوابط والأصول.

الفارق الثاني: إننا حين نسافر على متن سفينة نجد ميزة لركاب السفينة على من لم يركبها، فنعتقد أننا سنصل يقيناً إلى المقصد، أما الذين يعومون في البحر فنكاد نجزم أنهم لن يبلغوا برّ الأمان، إلّا أفراد قلائل يمثلون حالات استثنائية، لكننا إذا كنّا من السابحين فلن نحكم على بقية السابحين بشيء، بل سنقول: إن الذي يسبح منا بصورة صحيحة يصل لغايته، وإلّا غرق وهلك.



فمن هو المتدين في هذا الخضم يا ترى؟ إنه برأيي ليس راكب السفينة، بل هو السابح في العباب والمهدد بعدم الوصول بأي توانٍ أو فساد في ممارسة العوم. وبعبارة أدق، لا يدخلنا التدين مملكة نضمن فيها الأمن والفلاح لأنفسنا، مهما فعلنا ومهما كانت تصرفاتنا ومواقفنا، بل الصحيح هو أننا عند دخول الدين نشرع بطلب الحقيقة ولا نمتلكها دفعة واحدة، ولعلّ معظم الذين انجرفوا في تدينهم إلى التزمّت والتحجّر، توهّموا أنهم أصحاب الحقيقة وملاكها دون غيرهم، ونسوا أن التدين الصحيح هو طلب الحقيقة والكدح إليها.

السمة الثالثة: الممارسة النقدية

عن السمة الثانية وهي طلب الحقيقة، تنبثق السمة الثالثة المتبلورة في الممارسة النقدية والفهم العميق لهذه الممارسة، فالتدين لا يعني التسليم الأعمى والاستغناء عن الأدلة والبراهين، ونبذ النقاش والتمحيص، والانشداد الشبقي إلى طائفة من المعتقدات والعبادات والمناسك والقيم الأخلاقية، إذ الصواب هو حفظ السمة النقدية للتدين.

والنقد لا يعني تسقّط العثرات واختلاق الهفوات، وإنما هو النظر والتدبر في مجموعة القضايا والتعاليم التي تمنح لي باعتبارها ديناً، فإذا وجدتُ بينها تعارضاً ظاهرياً علمتُ أن ثمة مرحلة أعمق ترتفع فيها هذه التعارضات، وبذا يتوغل الفرد المتدين من المعنى الظاهري إلى المعنى الأعمق، وحتى عندما يصل إلى مراتب أعمق ستواجهه إشكاليات جديدة يضطر لأجل معالجتها إلى سبر الأغوار عمقاً. وهكذا يتدرج في المراحل والمراتب إلى ما شاء الله.



والغاية من كل هذا التوغل والتعمّق هي عقلنة الدين، وتتم هذه العقلنة بفضل ثلاث عمليات:

الأولى: إزالة التعارضات الظاهرية.

الثانية: الملاءمة بين النصوص الدينية المقدسة والمعطيات البشرية، فلا يمكن العمل على نسق ابن رشد حينما أطلق نظرية الحقيقة المضاعفة، وقال بأن الإنسان إذا دخل مسرح الدين عليه الإيمان بكل ما يقوله الدين، وعندما يخرج من دائرة الدين إلى مضمار العلوم التجريبية والعقلية والفلسفية والتاريخية والشهودية فعليه أيضاً التسليم لكل ما تجود به هذه المعارف، وإذا تنافر هذان الصنفان من المعارف فلا يتوقف عند هذا التنافر بل ليقل: إن ثمة حقيقة مضاعفة.

هذه نظرية لا تصمد للنقد، إذ من المتعذر على الإنسان إضمار قناعتين متضادتين في قرارة نفسه. وبالتالي لا مناص من توافق معطيات الوحي والعلوم البشرية، وإذا ما تناقضت فلا يصح غضّ الطرف عن هذا التناقض والإيمان بقضيتين متنافرتين؛ لأن اجتماع النقيضين مستحيل عقلاً.

الثالثة: إن النصوص الدينية لا بدّ أن تتناسق والتطورات المعرفية في كلّ الأزمنة، بمعنى أنها لا بدّ أن تكون قادرة على ركوب كل الأمواج المعرفية، فتتناسب أو قل لا تتناقض مع العلوم والمعارف البشرية في كل حقبة من الحقب.

ولحصول هذه العمليات الثلاث لا محيص من التوغل في أعماق النصوص المقدسة، فظواهر النصوص لا تحقق أياً من هذه المطامح الثلاثة المصيرية، ولأجل الإيغال في أغوار النصوص واستخراج كنوزها لا مفر أمامنا من التفكير النقدي.



لباب القول هو أن التدين العقلاني تدين يصاحبه تفكير نقدي يتحاشى تصيّد العيوب والهفوات، فهو نسق فكري رسالته أن يرتبط الالتزام العقدي لدى الإنسان بعلاقة طردية مع متانة الشواهد والأدلة على العقيدة المنظورة.

خطاب أصحاب التفكير النقدي هو أنكم إذا أردتم مني الالتزام فعليكم موافاتي ببراهين وأدلة توازي متانتها قوة الالتزام الذي تطالبونني به. والنتيجة هي أن «الدين الوراثي» ليس ديناً عقلانياً، فليس من الفخر أن نرث ديننا عن آبائنا دون أي اختيار أو تمحيص كما نرث ألوان عيوننا، وفي غير هذه الحالة لن يعود الدين «سعياً شريفاً» وإنما صرف وراثة لجملة من الآداب والتقاليد ألفينا عليها آباءنا وأمهاتنا.

السمة الرابعة: أخلاقية الكون

المتدين العقلاني هو الذي يرى الكون محكوماً بنظم أخلاقية في منتهى الدقة، ومعنى أن يرى الإنسان العالم ذا نظام أخلاقي، هو بعبارة مبسطة أن نعتقد بأن أي ذرة خير أو شرّ يستحيل لن تضيع سدى في هذا الوجود، فحينما يقال: إن نظام الكون نظام أخلاقي فمعنى ذلك أن الكون مفطور بنحو يدرك ما نقوم به نحن البشر من فضائل أو رذائل أولاً، وثانياً تصدر عنه ردود أفعال تناسب هذه الحسنات والسيئات مهما كانت مجهرية، أي أن الله نظمه بحيث يجازي على الخير والشر، فإذا آمن شخص بهاتين القضيتين فهو مؤمن بسيادة نظام أخلاقي دقيق جداً على عالم الوجود، وفي القرآن إشارة صريحة إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾.

نظام الكون نظام أخلاقي، والعالم الذي نعيش فيه له إدراكه وعلمه بما نفعل؛ وله إلى ذلك إرادته وردود أفعاله، بما يتناسب وإدراكاته.



والمقتنع بهذا النظام الأخلاقي يشعر بالأمن المطلق في عالم الوجود، وبالتالي كلما كان تديننا عقلانياً كلما شعرنا بالأمان والطمأنينة، فالإنسان لا يعيش الأمن في الكون الذي يعتقد أنه غير عالم بالحسن والقبح أو غير قادر على مجازاة الخير والشر. وإلى هذا المعنى أشار فيتغنشتاين بقوله: «تعريف الدين هو الشعور بالأمن في العالم».

السمة الخامسة: ضبط النفس

السمات الأربعة الآنفة دارت على فلك الرؤية الدينية، وتختص هذه السمة والسمات الثلاث التي تليها بمدار «السلوك الديني».

الحالة الأولى: للمتدين العقلاني على المستوى السلوكي هو اعتقاده بضرورة ضبط النفس أو الانضباط الشخصي. وما أروم التعبير عنه بـ«ضبط النفس» هو عدم الاستسلام للنزوات الفوتية الموقتة إذا كانت ضارة، فإذا لم يلحظ الإنسان سوى المنافع والمضار الموقتة والمكاسب والخسائر المادية، فقد سدّ طريق التدين العقلاني على نفسه بيديه. المتدين العقلاني لا ينهار أمام نزواته العابرة، وإنما يتحلّى بنوع من ضبط النفس والتحكم بميوله ورغباته. وهذا الضبط الذاتي ليس إلّا حسابات عقلانية دقيقة تقول للإنسان: إن اللذات العاجلة التي تتبعها ندامة مقيمة يجب أن تترك، والصعاب الزائلة التي تتمخض عن يسر ونعيم دائم لابدّ أن تبادر إليها ولو فكّر الإنسان بعمق في هاتين التوصيتين تيقن بهدي من عقلانيته أن عليه اجتناب بعض اللذائذ المؤقتة، والمسارعة إلى صنف من المتاعب الزائلة، فالعبرة في المحصلة النهائية، وما يعود على المرء في ختام المطاف. وإذا ما التزم الإنسان بهذا اللون من التعامل مع الطيبات والخبائث الفوتية، فقد تحلّى بضبط النفس،



وأخذ بنظر الاعتبار مفهوم الآية الكريمة: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾.

ولا يقتصر هذا المفهوم طبعاً على الديانة الإسلامية، ففي بعض الديانات الشرقية التي تعنى عناية خاصة بحالات «الألم» وتُعد بمجملها مسالك للخلاص من الآلام، ثمة تشديد واضح على استجلاب الآلام الموقتة المفضية إلى نعيم أبدي، وعلى الأحجام عن الملذات الزائلة المردفة بفلاح وفوز طويل الأمد.

إن ضبط النفس يبرعم في الإنسان المتدين حالتي «الخلوص» و«الرياضة». فالمتحكّم في نفسه ونوازعه يهمّه الإخلاص والنقاء. ونقصد بالخلوص إزالة كل ما يتعارض مع التسامي الروحي للإنسان، أي تنقية وتطهير الحياة الروحية من كل الشوائب والأدران المعيقة لتطور الإنسان روحياً ومعنوياً.

والحالة الثانية التي تنبثق في المتدين العقلاني بفضل ضبط النفس هي «الرياضة». فالضابط لنفسه، فضلاً عن حياته الروحية النقية، يعيش حياة رياضية سامية. وفحوى الرياضة أو الحياة الرياضية هو أن يلتفت المتدين العقلاني في مقام العمل وفي مقام ترويض الباطن إلى أن من المستحيل الوصول لغاية إيجابية بدون متاعب وبلا ثمن. وعلى حدّ تعبير اسبينوزا: «أطهر الأشياء في العالم أشدّها مرارة».

ولكن لا بدّ من استذكار أن هذه المرارة مرارة في «الطريق» لا في «النتيجة» بمعنى أن الغايات الإيجابية تستلزم مقدمات وعمليات محفوفة بالمرارة والتعب، ولا شيء طاهر مرغوب يشذ عن هذه القاعدة. وقد قيل قديماً: إن «الحقّ مرّ» وبمقدورنا بيان مدلول الحق بأنه كل الأمور والحالات الإيجابية الحسنة.



فالرياضة على هذا الأساس استيعاب فكرة أن المباهج والنعم لا تستحصل إلّا بالمرارة والضنى، وتقف «الحقيقة» و«الخير» و«الجمال» على رأس هذه النعم والمكارم، فلا يظفر بها من دون مكابدة وألم ومرارة. كل طلاب الحقيقة وجميع نشّاد الخير وعشاق الجمال عاشوا متاعب ومرهقات جمّة في حيواتهم، ولعلّ هذا ما أشار إليه سومرست موم بقولته «الحياة السليمة سير على حدّ الحسام». مضافاً إلى هاتين الحالتين المتحصلتين نتيجة ضبط النفس.

هناك ثلاث خصال يفوز بها المتدين العقلاني:

الخصلة الأولى: «الصلابة العاطفية في الحياة» إنها صلابة كصلابة الماء لا كصلابة الحجر، وهي إذن تستعصي على الانكسار، فالصخور يمكن تحطيمها مهما عتت وتصلّدت، أما صلابة الماء فلا تكسر على الإطلاق. الماء يميل ذات الشمال وذات اليمين لكنه لا يتكسر، فهو كمزرعة القمح إذا هبت عليها هوج الرياح، تنحني سنابلها ولا تذهب مع الريح أو تتكسر بضرباته.

الخصلة الثانية: إن المرتاضين يتمتعون بنوع من «التفرد» المائز، فهم يختلفون عن الآخرين ولا يعانون وضعاً «انتقائياً». وما أقصده بـ«الانتقائية» هو أن أغلبنا يتأثّر بالآخرين ويكتسب بعض ألوانهم وروائحهم، وقليل منّا جداً هم الخلّص المتفردون.

التفاح مثلاً تشم منه رائحة التفاح الخالصة، والبرتقال يبث رائحة البرتقال، ولكن إذا وضعناهما بجوار بعضهما لمدة من الزمن، شممنا من كل واحد رائحة الآخر، وبذلك لا تعود رائحته خالصة نقية. هذا ما أسميه الانتقائية أو عدم التفرد. والإنسان المرتاض كائن متفرد لا تشم منه روائح الآخرين وسماتهم، وإنما تلاحظ فيه الأصالة والخصوصية.



الانتقائية بالمفهوم الذي يستعمله نيتشه هي أن يكون فينا حاصل جمع كل الروائح والصفات التي لدى الآخرين. وهذه الظاهرة تسافر عن حياة المرتاض ولا يمكن رصدها في سلوكه أو شخصيته.

الخصلة الثالثة: هي أن الرياضة تضفي على المتدين العقلاني عمقاً لا يلفى لدى الناس العاديين. الرياضة توفر الأسباب للإنسان كي يسبر الأغوار ويكتشف الأسرار.

يقول الشاعر الإيراني سهراب سبهري «الأقدام الحافية خير من يشعر بتراب الأزقة» فالذي يعيش الضنى في حياته يتوافر على فهم أعمق لكلّ العالم.

السمة السادسة: سيادة الذات

من خصائص المتدين العقلاني خروجه التدريجي من «سيادة الآخر» إلى «سيادة الذات»، وللتمثيل فإنك حينما تمرض ستراجع الطبيب وتعمل بوصفته، باعتبارك غير عالم بالطب وفنون العلاج. وما دمت في هذه الحال من الجهل بالطبّ إذا سألك سائل لماذا تعمل بهذه الوصفة؟ ستجيبه لأن الطبيب هو الذي وصفها، وعلي الالتزام بتعليمات الطبيب. هذا الاتباع محمود بطبيعة الحال ولا مؤاخذة عليه. إنك في هذه المرحلة تعيش على حدّ تعبير بول تيليش نوعاً من التبعية (heteronomy) أي أنك تخضع لسيادة وإدارة غيرك، وهو الطبيب في مثال المريض والعلاج. ولكن إذا قادك الفضول وحب الاطلاع بعدما مرضت إلى معرفة أسباب المرض، وما يحدثه من تغييرات في الجسم، وطرق تلافيه، وساقتك هذه الرغبة إلى الانهماك في علم الطب ودراسته والتمرس فيه، فعندها ستعمل بوصفة الطبيب لا بحجّة أنه هو الذي وصفها، بل لأنك الآن



تعلم مباشرة أنها صائبة ومفيدة لعلاج المرض، بل هي أفضل الوصفات الممكنة، وإذا ما سئلت لن تحيل الحكمة من العمل بها إلى علم الطبيب، وإنما تتبناها مباشرة وتنسبها إلى علومك ومعارفك. وإذا رقيت لهذه المرتبة ستعيش طبعاً ظروف الاستقلال (Autonomos) أو «سيادة الذات».

لا مراء في أن التدين في مراحله الأولى لا بدّ أن يكون تقليدياً تبعياً hereronomy، فيتبع الإنسان تعاليم الباري بشكل تقليدي، من دون أن يعرف الحكمة منها. بيد أنه في مراحل لاحقة سيحاول التوافر على عمق ديني وفحص وتمحيص لمبادئه العقدية، يكشف له أسرار الدين وآثاره، إلى درجة أنه سيقتنع بها مباشرة، ويبلغ تدريجياً مرحلة الإيمان بها حتى لو لم تنزل من قبل الله. ومعظمنا لا يرقى لهذه المراتب مهما امتدّ به العمر، لأننا لا نتحلّى بالتدين العقلاني، فنمكث إلى آخر عمرنا خاضعين لـ«سيادة الآخر».

التبعة السلبية لـ«سيادة الآخر» حسب ما يفهمها ماركس وهيغل هي «الاغتراب عن الذات» والصراع الداخلي، لأن الإنسان في هذه الحالة سيجد نفسه منفصلاً عن كيان آخر يهيمن عليه ويسوسه بقوانينه. أما الإنسان البالغ مرحلة الـAutonomy أو سيادة الذات، فيرتقي تدريجياً إلى حيث يقول: حتى لو لم يأمرني الله بهذه التعاليم، فليس أمامي سبيل للفلاح سواها.

ويمكن ملاحظة بعض العرفاء والصوفية في الكثير من الأديان، أنهم يتمردون على الوصفات المرسومة في دياناتهم، لكنهم لا يعملون بها لمجرد أن مؤسس ديانتهم حثّ عليها. وغني عن القول أن هذا ليس تمرداً، وإنما هو فهم عميق لصحّة ما أوصى به الباري عزّ وجلّ.



السمة السابعة: الطمأنينة بلا اطمئنان

الفكرة في هذه السمة هي أن المتدين العقلاني يعيش لوناً من «اللايقين»، بمعنى أنه لا يجد برهاناً عقلياً واحداً على أي من التعاليم والقضايا الدينية أو المذهبية. فلا نستطيع إثبات وجود الله مثلاً كما نثبت أن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث ١٨٠ درجة، أو أن زاوية سطوع الضوء تساوي زاوية انعكاسه. وبالتالي لا يوجد أي دليل على المدعيات والقضايا الدينية، فالقضايا الدينية رغم أنها لا «تعارض العقل» لكنها **«فرّارة من العقل» أو مستعصية على العقل. الطروحات الدينية وخلافاً** لتصورات من يعتبرونها معارضة للعقل ليست معارضة للعقل، وخلافاً لآراء من يرونها «مدعومة عقلياً» ليست كذلك، بل هي مما لا يمكن القبض عليه بالعقل، إنها فرّارة من العقل مستعصية عليه. «المدعومة عقلاً» هي القضايا التي يكتشف العقل صحتها بمفرده. و«المعارضة للعقل» هي القضايا التي يستطيع العقل بمفرده اكتشاف تهافتها، أما القضايا «المستعصية على العقل» فهي التي لا يتمكن العقل بمفرده الحكم على صحتها أو خطئها. وجميع القضايا الدينية من هذه الفئة، لا يمكن إقامة دليل عقلي على صحتها ولا على خطئها. وبالتالي إذا كان الملاك هو الإثبات العقلي، كانت القضايا الدينية ومناقضاتها على مستوى واحد في العرف الابستيمولوجي.

تأسيساً على ذلك، لابدّ أن يعيش المتدين العقلاني ظروف عدم الاطمئنان، بيد أن المهم والظريف في آنٍ واحد هو كون المتدين بالرغم من «عدم اطمئنانه» يشعر بـ«طمأنينة» حالمة في أعماق روحه.

كنموذج لذلك لو ألقينا نظرة على كتاب دفاع Apolopy لأفلاطون الذي يعرض فيه دفاعيات سقراط؛ لألفينا أنه كلما جرى النقاش عن



الحياة بعد الموت، قال سقراط: «لو كان ثمة حياة بعد الموت...» ويعلق كريكغارد بأن سقراط لم يكن على يقين من الحياة بعد الموت، ومع ذلك نراه يستقبل الموت بشجاعة ظلت خالدة على امتداد التاريخ. ويضيف كريكغارد: كم ظهر فلاسفة تصوروا أنهم برهنوا على الحياة بعد الموت ببراهين قاطعة، لكنهم كانوا يرتعدون كالجرذان إذا تذكّروا الموت. فهم رسمياً يؤمنون بالحياة بعد الموت، غير أن هذا الاطمئنان لم يمنحهم الطمأنينة، بينما لم يكن سقراط مطمئناً لكنه يسبح في لجّة لا متناهية من الطمأنينة، لم يكن على يقين، إلّا أن دفء السكينة كان يدثره بكلّ حنان. وهكذا المؤمن المتعقل في كلّ فصول حياته يفارقه اليقين والاطمئنان وتعانقه الطمأنينة وسكون الخاطر.

وقد ورد في القرآن بشأن النبي محمد (ص): ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾. ولنا أن ندقق في كلمة «عسى» ذات الدلالات الخاصة على عدم اليقين.

نموذج آخر قول الإمام السجّاد (ع) في الصحيفة السجادية: «إلهي لسنا نتّكل في النجاة على أعمالنا بل بفضلك علينا».

المتدين العقلاني يعي جيداً تعذّر نحت براهين عقلية لصالح أي من الدعاوى الدينية، ويعترف بهذه الحقيقة، فالإنسان الصادق يقر؛ أنني بالرغم من تديني والتزاماتي الروحية والسلوكية، لكنني في الوقت ذاته لا أستطيع إثبات أي من القضايا الدينية إثباتاً عقلياً، غير أن هذا التعذّر لا يسلب مني طمأنينتي أو إيماني. هذه نقطة مهمة جداً لخّصها الكاردينال نيومن بقوله: «شيئان تجتمع فيهما الطمأنينة مع عدم الاطمئنان، الإيمان الديني والحب».

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ﴾



هنا أيضاً يستخدم القرآن مفردة «الظن» تأشيراً إلى عدم الاطمئنان للشيء. والواقع أن القرآن لا يتطرق للحقائق الغيبية الماورائية إلّا بمفردات من قبيل «الظن» و«لعلّ» و«عسى» و... الخ.

السمة الثامنة: النزعة الإنسانية

التدين العقلاني يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات إنسانية، وبعيداً عن أية حواجز قومية أو وطنية أو دينية أو فئوية أو... الخ. وقد ورد في الحديث «الناس عيال الله أنفعهم لهم أحبّهم لي» وفي الحديث القدسي «الناس عيالي أنفعهم إليهم، أحبّهم إليّ»، وبتعبير الشاعر الإيراني «أعشق كل العالم لأن كل العالم من المعشوق». ويقرّر القرآن الكريم في وصفه للرسول أنه ﴿رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ ولم يقل رحمة للمسلمين أو رحمة للمؤمنين. المتدين العقلاني يرى أن الإنسان بما هو إنسان جدير بالاحترام وبإسداء الخدمة والمساعدة.

ويشير الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمز في كتابه «أنواع الحالات الدينية» إلى خصائص القديسين ومنها «لم أعرف على مرّ التاريخ قديساً يسأل أحداً: ما هو دينك؟» فالمقدسون حياتهم مفعمة بالعطف والشفقة على كلّ البشر بما هم بشر، لا من حيث انتماؤهم الديني أو المذهبي.

هذه الشفقة الشاملة تزدهر في النفوس حينما ينتصر المرء على ثلاثة معيقات في ذهنه، أثناء التعامل مع إخوانه من بني الإنسان، نوجزها فيما يلي:

أولاً: حينما نواجه إنساناً ينبغي نسيان الماضي، والتحرر من سجنه، فما لم نتحرر من قيود الماضي سنعجز عن محبة كل الناس. إذ قد يكون الماضي زاخراً بالصعاب والمماحكات والنزاعات، وإذا أردنا



النبش في سوابق الأفراد تعذّر علينا أن نحبّهم وننظر إليهم نظرة عطف ومودّة.

ثانياً: علينا مضافاً إلى تجاوز الماضي تجاوز ظواهر الأفراد، فتارةً قد لا نعلم عن ماضي الشخص شيئاً على الإطلاق، لكننا حينما نراه نحكم عليه بإملاء من ظاهره، ونتخذ مواقف متسرعة، دعامتها ظواهر الأشخاص دون حقيقتهم.

ثالثاً: لا بدّ أيضاً أن نعتق أنفسنا من معتقداتنا ومتبنياتنا؛ لأنها قد تعمل كسد منيع يحول بيننا وبين مودة البشر بما هم بشر، فلو سلكنا سبيل التبعيض بأن نعطف على مماثلينا في المعتقدات والقناعات دون سواهم، فلن نجد من نحبه أو يعطف علينا. فقناعات البشر متفاوتة، وإذا حال هذا التفاوت دون تآخيهم وتوادهم عمّت الأحقاد والبغضاء، حتى بين أبناء الفرقة الواحدة. لذلك أرى أن المتدين المتعقل هو من يشفق على كل الناس بصفتهم آثاراً لله «ومن أحب شيئاً أحب آثاره».

السمة التاسعة: مصارحة الذات

فضلاً عن سمات «الرؤية الدينية» و«السلوك الديني» على المتدين العقلاني الاتّصاف بأربع سمات، يمكن تصنيفها تحت عنوان «النزعات الدينية». فالمتدين المتعقل يتسم بأربع ميزات فيما يخص تصوراته عن العالم، ولا ريب أن تصوراته هذه للعالم تترك بصماتها على سماته الرؤيوية والسلوكية.

أولى سمات المتدين المتعقل في مضمار «النزعات الدينية» أن تكون له نظرته الواقعية للذات، بمعنى أنه يتوجب عليه مواجهة روحه



الحاسرة عن كل الأقنعة بكل صراحة وبدون أي مجاملات أو مغالطات، والتأشير على نقاط قوته وضعفه.

هل انتبهنا إلى نقطة دقيقة جداً هي حثّ جميع الأديان على «التوبة»؟ وهل تساءلنا عن مبررات كل هذا الاهتمام؟ المبرر هو أن التوبة تعني نظرة واقعية يلتقيها الإنسان عن نفسه، فكما نستطيع النظر للآخرين بواقعية، يتوجّب إلقاء نفس النظرة الواقعية على أنفسنا، والذي ينظر لنفسه من هذه الزاوية يستطيع أن يتوب، فالتوبة علامة نظرة محايدة للذات، ومؤشر مراجعة حسابات نزيهة يمارسها الإنسان مع نفسه.

هذا النمط من النظر للذات سمة يتصف بها المتدين العقلاني، فخلافاً للمتدينين بالوراثة، السيئي الظن بغيرهم، الراضين عن أنفسهم، يسيئ المتدين العقلاني الظن أكثر ما يسيئه بنفسه.

إذاً على المتدين العقلاني ما يلي:

أولاً: أن ينظر لنفسه في وقتها الحاضر، ويتقبل ذاته كما هي.

وثانياً: الاعتراف بعدم قدرته على الفكاك من قبضة الماضي الحديدية، فما من بشر قادر على التنصل من ماضيه.

وثالثاً: أن لا يرى حسناته ومناقبه أشد أو أقل مما هي عليه فعلاً.

هذه التفريعات الثلاثة على السمة التاسعة من سمات المتدين العقلاني، يكتنف في إطاره ما يقارب نصف الخصال الأخلاقية التي يدعو إليها الدين.

السمة العاشرة: استيعاب هفوات الآخرين

المتدين العقلاني يحاول تفهم نقاط ضعف كل البشر، فمتى



يستطيع الإنسان تفهم نواقص الآخرين يا ترى؟ وبعبارة أخرى ما هي النظرة للآخرين التي تجعلنا نصبر على هفواتهم ونحتملها؟ إننا نعجز عن استيعاب أخطاء غيرنا من الناس، حينما ننظر إليهم كنتيجة نهائية لا كعملية موقتة، فحينما ننظر لأي إنسان ـ وحتى لأنفسنا ـ باعتباره «نتيجة» سيتعذر علينا أن نحبّه لما نرى فيه من خطايا وكبوات. أما إذا نظرنا إليه كـ«صيرورة» أي تفاعلات وجهود مستمرة، لا تكون نتيجتها النهائية مشابهة لها بالضرورة، حينئذ لن يعود من المستحيل أن نودهم ونحسن إليهم.

النظر للآخر كـ «صيرورة» نقطة مهمة جداً لابدّ من مراعاتها حتى مع الذات. وفيها لا يعتبر الفرد نفسه سوى فاعلية متواصلة تكتنف العديد من التغيرات والتحولات والتكامل، ما يعين على استيعاب الهفوات وعدم اليأس من تلافيها. يحضرني هنا قول لوليام جيمز يؤكد فيه أن «إحدى أهم خصال القديسين صفحهم عن الآخرين كل الآخرين، وحتى عن ذواتهم». فالمتدين العقلاني يعفو عن الآخرين وعن نفسه أيضاً، فتتسع شفقته وصفحه للجميع.

السمة الحادية عشرة: الثقة بالنفس

لا يتراجع المتدين المتعقل عن متبنياته ومبادئه حتى لو خالفه فيها كل المجتمع. إنه يقبض على ما يؤمن به، رغم كل ما يتعرض له من ضغوط نفسية ومادية يسلطها عليه المجتمع والبيئة المحيطة. وهو من الرسوخ في إيمانه والاقتناع بمعتقداته إلى درجة الاعتصام بها، رغم المكوث وسط بيئة اجتماعية معارضة لها تماماً.

لا ينتظر المتدين المتعقل أن يبلغ المجتمع الصلاح حتى يتبناه هو



أيضاً ويكتسب صلاحه من صلاح المجتمع.

فهذا الانتظار يضمر في داخله إشكاليتين أساسيتين:

الإشكالية الأولى: منطقية، فالذي يفكر أن ينتظر صلاح المجتمع، وإذا صلح المجتمع صلح هو الآخر بصلاح المجتمع، يكون قد سقط أولاً في تناقض منطقي. فالمجتمع ليس سوى أفراده، وإذا انتظر كل واحد من الأفراد صلاح المجتمع (صلاح الآخرين) فلن يصلح منهم أحد، وبالتالي لن يصلح المجتمع، مهما امتد به الزمن. إذ إن الكل في هذه الحال ينتظر شيئاً غير موجود، ولأن غير الموجود هذا معدوم فلن يأتي بحال من الأحوال، وسيبقى الجميع صرعى أفيون الانتظار.

الإشكالية الثانية: وهي واقعية (Factual) يمليها الواقع وتتبلور في فكرة أن المجتمع المثالي لن يتحقق في يوم من الأيام على الكوكب الأرضي، فلم يزعم أي دين أو مذهب أنه يسوغ مجتمعاً مثالياً مائة بالمائة، فالأديان توصي بتطهير المجتمع، ولم يعد أي منها بقيام مجتمع مثالي. وكل الذين حاولوا توفير مجتمع مثالي، ضاعفوا من آفات مجتمعهم المريض. وحينما قال الله عزّ وجلّ للبشر: ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ من الجنة فمعنى ذلك أن الجنة لن تتوفر على الأرض، لكن بالإمكان العمل لتحسين الواقع وإصلاحه ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾.

التصور المتزن للواقع، هو أن علينا المكوث فيه، واحتماله بكل ما فيه من خطوب وبلايا. ومن المناسب الإشارة في هذا المقام إلى توصية الديانة الهندوسية بأن يحمل القادمون إلى المعبد زهرة النيلوفر معهم. إنها حركة رمزية ذات مغزى عميق، فزهرة النيلوفر رغم كل جمالها لا تنمو إلّا في المستنقعات الآسنة. والداخل إلى المعبد بهذه الوردة كأنه يخاطب الخالق العظيم: إلهي إن كنت قادراً على استنبات



هذه الورود الرائعة من المستنقعات العفنة، فلا شك في أنك قادر على جعلي زهرة عطرة وسط هذا المجتمع الآسن.

السمة الثانية عشرة: تحاشي الوثنية

السمة الأخيرة في هذا العرض هي أن المتدين العقلاني يتجنّب كل مظاهر الوثنية، فلا ينساق في نظرته للعالم إلى ما يشبه الوثنية والتصنيم. والوثنية المرادة هنا هي تأليه أشياء ليست هي الله، وبتعبير فلسفي «إطلاق الأمور النسبية». فإذا جعل الإنسان من النسبي مطلقاً فقد نحت منه صنماً يعبده. وشهادة الدين الإسلامي «لا إله إلّا الله» فلا معبود إلّا الله، ولا شيء جدير بالتقديس والعبادة سوى ذات الباري عزّ وجلّ. ومن ناحية يتفق جميع المسلمين على أن الله غير قابل للمشاهدة عياناً، فإذا كان الصحيح أن نعبد ربّاً لا يرى، كانت فحوى هذا الكلام أن كافة الأشياء المرئية ليست أهلاً للعبادة. السلطة، الثروة، النجاح الاجتماعي، المكانة الاجتماعية، الشخصيات، العقائد، وحتى الدين، أصنام طالما عبدها الإنسان بدل الله. الدين أيضاً مما ينبغي احتراز عبادته، فمثلما أن الأنبياء والأئمة ليسوا هم الله ولا تصح عبادتهم، كذلك الدين لا يمثِّل المعبود الكبير، ولا يصح توثينه وعبادته. الدين ليس الله بل هو منزل من قبل الله. والصواب هو عبادة الله دون الدين. والسؤال الذي يثار في هذا الخضم؛ كيف لنا أن نميّز ما نحن عاكفون على عبادته؟

يقدم علماء نفس الدين وعلى رأسهم أريك فروم أطروحتين للإجابة عن هذا الاستفهام:

الأولى: أننا إذا كنّا على استعداد للتضحية بكلّ شيء من أجل شيء معين، ولسنا مستعدين للتضحية به من أجل شيء، فهو صنمنا الذي



نعبده، وبهذا نكتشف أن الكثير من الناس يعبدون إلهاً غير إله الأديان التي ينتقونها، ويخالون أنهم يعبدونه.

والثانية: أن ننقّب في دواخلنا لنرى ما الذي نخضع له دون أي نقاش أو تمحيص، فإذا خضعنا لشيء دون نقاش ودراسة فهو وثننا الذي نركع في حضرته.

جاء في القرآن الكريم عن النصارى واليهود ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ ذلك أنهم أطاعوهم طاعة عمياء ولم يسائلوهم عن شيء، وهذه وثنية خلافها أن لا نتخذ مطلقاً سوى المطلق، ونصدق أن كل ما عداه أمور نسبية. إن إطلاق النسبي كما يرى تيليش أكبر معضلة يواجهها المجتمع، فكل واحد منا له صنمه الذي اتخذه إلهاً من دون الله وعكف على عبادته وطاعته. والمثير أن الإمام الصادق (ع) سئل عن هذه الآية ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ...﴾ هل عبدوهم حقاً كما يعبد الله؟ وهل طالبهم الأحبار والرهبان أن يعبدوهم بدل أن يعبدوا الله؟ فكان جواب الإمام نفياً أن الأحبار والرهبان لم يقولوا للناس اعبدونا دون الله، وإنما عاملهم الناس معاملة لا تصح إلّا مع الله. ثم يضيف الإمام أن الله وحده الذي يسمع قوله دون نظر، بينما اليهود والنصارى أخذوا أقوال أحبارهم ورهبانهم دون نظر وتمحيص، فكانوا يصدقونهم ويؤمنون لهم لمجرد أنهم علماء دين وبدون أن يطالبوهم بالأدلة على مزاعمهم.

خلاصة القول: إنّ الإنسان إذا ارتبط مع عالم دين، أو أي إنسان آخر، بالعلاقة التي يجب أن تربطه بالخالق، فقد عبده واتّخذه وثناً، فالله وحده هو الذي ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ﴾. المتدين العقلاني بتعبير دانتي يقلّم دائماً غابة حياته من الآلهة المزيفة. وهذه ممارسة عقلانية بلا جدال،



يقوم بها المتدين المتعقل، خاضعاً لله وحده. فهل نحن كذلك فعلاً؟ كلا ، بالتأكيد، فغاباتنا غاصة بالآلهة المزيفة، وأبرزها عبادة الشخصيات عبادة بعيدة كل البعد عن التوحيد، ولا تكاد تلمح حدودها الفاصلة عن الوثنية. وعبادة الشخصيات ليست حكراً على علماء الدين، لو عبد الطالب الجامعي استاذه فقد مسّه طائف من الوثنية.

لقد منعنا من عبادة كلّ ما سوى الله، حتى لو كان ديناً أو مذهباً دينياً أو شخصية دينية، وأمرنا أن نقلِّم باستمرار غابات حياتنا من الأصنام والآلهة المزيفة، فهل نحن فاعلون؟!



(١)

المعنوية جوهر الأديان

يرتبط حديثي بشيء أرتأي تسميته بـ (مشروع العقلانية والمعنوية)، ويشكل همي الأول ومادة اختصاصي خلال الأعوام الخمسة الماضية. وقد بذلت مساعي كبيرة في لملمة أطراف هذا الموضوع، عساني أوفق في العثور على طريقة للتوفيق بين الأمرين؛ العقلانية والمعنوية.

العقلانية والمعنوية ظاهرتان لا يوجد ـ في رأيي ـ مفر من أي منهما. لأن إنسان اليوم بحاجة ماسة لهذين الأمرين؛ اللذين يبدوان غير متجانسين، على الأقل للوهلة الأولى كما يبدو، وللوهلة الأولى أيضاً، إن كلّ الثقافات والحضارات العريقة في طول التاريخ وعرضه، اضطرت إلى تغليب أحد هذين الأمرين والتضحية بالآخر، رغم أن أيًّا من هذه الحضارات والثقافات لم تتخل تماماً عن الأمرين معاً.

هل بوسعنا الجمع بين العقلانية والمعنوية؟

نحن، شئنا أم أبينا، أناس معاصرون، وأهل حداثة. سواء قلنا إن الحداثة صفة لأفراد البشر، أم هي صفة المجتمعات الإنسانية، أم هي صفة للمراحل الزمنية والأعصار. وللحداثة بالطبع درجات ومراتب. قد أكون إنساناً حداثوياً، ولكنك أكثر مني حداثة، وربما يوجد من هو أكثر



منا نحن الاثنين اكتساباً لهذه الصفة. وانطلاقاً من هذه المراتب والدرجات، أمكن الحديث بشأن حداثة ناقصة وأخرى كاملة. بل بمقدورنا افتراض وجود نموذج (Pattern) أعلى للحداثة لم يبلغه أحد بعد. وعلى أية حال؛ نحن نذعن بأننا حداثويون بنحو أو بآخر. بالطبع، لو توخينا الدقة البالغة في الكلام، يمكن الاعتراف بوجود حالات نادرة بين القبائل البدائية لم تحظ إلى الآن بنصيب من الحداثة، ولكن لا ينبغي أخذ هذا النوع من القبائل بالحسبان، لا من ناحية حضورهم الثقافي، ولا من ناحية كثافتهم السكانية بالقياس إلى مجموع البشرية المتحضرة. وهذا الإهمال ليس من باب عدم الاحترام، بل على اعتبار عدم تأثير هذه الحالة النادرة والنائية على نتيجة البحث كثيراً. نحن إذاً حداثويون من جهة، ومؤمنون من جهة أخرى. وحتى لو أخذنا الإيمان بمعنى الالتزام بالأديان التاريخية القديمة، فإن عدد الناس غير المؤمنين في العالم سيكون ضئيلاً جداً. أغلب الناس في هذا العصر مؤمنون. وللإيمان بالطبع درجات ومراتب أيضاً. ولنتساءل الآن: هل ثمة مفارقة وتناقض في الجمع بين الإيمان والحداثة في المجتمع الإنساني؟ وهل يكون سلوكنا غير متجانس حينما نكونُ مؤمنين وحداثويين في آن واحد؟ هذا أولاً. وثانياً: هل لنا أن نلتزم بأي شكل من أشكال القراءات للدين في هذا العالم الحديث الذي يتجه بنا نحو ما هو أحدث؟ هل بمقدور الإنسان الحديث أن يتمسك بما يشاء من قراءة للدين؟ جوابي عن السؤال الأخير هو النفي! ليس للإنسان المعاصر أن يتلقى الدين على غرار ما كان يتلقاه ويقرأه الإنسان القديم المحافظ. وفي ضوء ذلك، إذا لم يكن بوسع هكذا إنسان، القبول بالقراءة التقليدية للدين، فأمامه ـ إذا أراد أن يتصرف بصورة منطقية متوازنة ـ طريقان لا ثالث لهما:



الأول: أن يتخلى عن الدين نهائياً، وبالتالي يخسر المزايا والخصائص الإيجابية التي يتوفر عليها الدين على صعيد الفرد (إن لم نقل بوجود هذه المزايا على صعيد المجتمع أيضاً). علماً بأن تخلي الإنسان عن الدين يعقبه على الأقل شعور بالفراغ الروحي والقلق والاضطراب.

والثاني: أن يقبل الدين بهيئة جديدة وفهم جديد. ولك أن تسمي هذا الفهم الجديد للدين بـ (المعنوية)، كما أصنع أنا. وذلك أن لفظ الدين، **في جميع اللغات، يتداعى منه إلى النفوس والأذهان، مداليل** ذات ايحاء عاطفي سلبي، عدا ما فيه من مدلول إيجابي. من هنا أفضل التعبير عن هذا الفهم الجديد للدين بـ (المعنوية). ولقائل أن يقول إن **هذه المعنوية يفصلها عن الدين بمفهومه التقليدي، بون شاسع. ولا أرى** غضاضة في قبول ذلك، فأنا على أي حال، أؤمن بهذا الفهم الجديد للدين لا بالفهم والقراءة التي يقدمها لنا المحافظون.

هذا مع الإذعان بأن الفهم التقليدي السابق كانت له في حينه معطياته الإيجابية، ولكنه اليوم غير جدير بأن ننحاز إليه، لا باعتبار الواقع، ولا باعتبار المصلحة؛ لا إذا كان همك الوحيد الوصول إلى الحقيقة (الرؤية الواقعية)، ولا إذا كان همك النجاة (الرؤية النفعية). في كلتا الحالتين لا يمكن الدفاع عن الدين بالمفهوم القديم. هذا هو الذي يدعوني إلى التأكيد بإصرار على حاجتنا اليوم إلى المعنوية (Spirituality) لا إلى الدين بمفهومه التقليدي، رغم أني لا أنكر الجهد الإيجابي للدين على مر التاريخ، واعتقد بوجوب عدم التخلي عن الدين[١]. ثم قد يقال ـ

---

(١) هذا الوجوب ليس بمعنى الإلزام القانوني، بل تعبير عن أن تخلي الإنسان عن الدين يخلق له متاعب كثيرة.



بعد بياننا لخصائص المعنوية ـ أنها هي الدين بلبه وجوهره، ولا مانع عندي من القبول بذلك أيضاً.

ولكي نكوّن لأنفسنا تصوراً صحيحاً عن المعنوية، لا بدّ لنا أن نفهم السبب في عدم قدرة الإنسان المعاصر على التعايش مع الفهم التقليدي التاريخي للدين. ولإدراك هذه المسألة يجب الرجوع إلى مفهوم الحداثة واستجلاء عناصرها وسماتها ومقوماتها، وفيما يلي عرض موجز لذلك.

عناصر الحداثة وسماتها

ثمة أوجه اختلاف بين الإنسان الحداثوي والإنسان التقليدي؛ سواء من الناحية العقائدية المعرفية، أو من الناحية العاطفية الشعورية، أو من ناحية الإرادة والعمل. في هذه الدوائر الثلاث يوجد تفاوت بين إنسان الحداثة وإنسان ما قبل الحداثة.

وبشكل عام، بوسعنا تصنيف عناصر الحداثة إلى صنفين رئيسيين؛ عناصر يمكن اجتنابها، وأخرى لا يمكن اجتنابها. أي أن هناك جملة سمات حصلت للإنسان الحديث بحيث لا يمكن تجريده منها بنحو من الأنحاء. وهناك مجموعة سمات يمكن أن يتجرد الإنسان الحديث عنها، ضمن عملية سآتي على توضيحها لاحقاً. مثلاً؛ أحد خصائص الإنسان الحديث وسماته هو الإيمان بالتطور، والقول بأن البشرية تسير نحو الأمام يوماً بعد آخر. بيد أني أعتقد أن هذه الخصيصة والسمة مما يمكن سلبه عن الإنسان الحديث. أي بالإمكان إقناع الإنسان الحديث بأن القول بالتطور يمكن التخلي عنه. بالطبع هذا ليس بالأمر السهل، ولكنه ممكن على كل حال.



لو وافقنا على تصنيف سمات الحداثة وعناصرها إلى سمات قابلة للاجتناب وأخرى غير قابلة، يتعين علينا أن نذعن أن سمة ما من سمات الحداثة إذا كانت غير قابلة للاجتناب، فلا بدّ من الإقرار بها كأمر واقع في وجود الإنسان الحديث، سواء كانت تلك السمة محمودة أو مذمومة، حسنة أم قبيحة، تعجبنا أم لا تعجبنا. وحتى لو أردنا أن نصنع من الإنسان الحديث إنساناً دينياً، يجب أن ندرك أن ذلك لا يتأتى دون الأخذ بالاعتبار تلك السمة أو الخصيصة. دعوني أضرب مثالاً على ذلك؛ قبل ألف عام، كان أجدادنا يرتقون سطوح المنازل في ليالي الصيف ويشيرون لأطفالهم نحو السماء لينظروا إليها... ماذا كانوا يرون في السماء، وماذا كانوا يريدون من أبنائهم أن يروا ويقرأوا فيها؟ كانوا يريدون تنبيه أولادهم إلى عظمة الخلقة، فيقولون لهم: نحن البشر لو أردنا أن نبني سقفاً، ولو كان صغيراً، سنحتاج ـ لا محالة ـ إلى أعمدة ترفع السقف، ولكن الله بنى هذا السقف الكبير العالي دون أعمدة وجدران، كانوا يتصورون السماء سقفاً! وكانوا يلقنون أولادهم أن قناديلنا تحتاج دائماً إلى الزيت لكي تبقى متوهجة، بينما قبة السماء تشتمل على قناديل تتلألأ لمئات السنين دون أن يخفت نورها ووهجها. السقف بلا أعمدة والقناديل بلا زيت، كانت تقود أذهان أجدادنا القدامى لرؤية القدرة الإلهية الكاملة وراء هذا الإعجاز. ولكن ما هي العقلية التي ننظر بها نحن إلى السماء اليوم، وما هي الأشياء التي نراها فيها، ونحرص على نقلها لأطفالنا؟ ليس ثمة فرق بين الانطباعات الحسيّة (Impression) التي نحملها، والانطباعات الحسيّة التي كان يحملها أجدادنا. النور الذي كان يخترق عيونهم هو ذات النور الذي يخترق الآن عيوننا نحن. لم تتغير تركيبة عيوننا ولا طبيعة النور. وما زالت النجوم تتألق وتتوهج، وتحدث في أعصابنا ذات التأثيرات الحسيّة القديمة التي



كانت تحدثها في عيون آبائنا وأجدادنا. ولكن ثمة اختلاف جوهري كبير بين ما كانوا يقرأونه من خلال هذه الانطباعات وبين ما نتصوره نحن الآن. لم يعد بوسعنا النظر إلى السماء كسقف وإلى الكواكب كقناديل، فقد كشفت النظريات الجديدة النقاب عن معانٍ أخرى لهذه الأمور، بحيث لم يعد بمقدورنا حتى تلقين أنفسنا فضلاً عن غيرنا، هذه الأمور. وهذا معنى ما قلناه من أن بعض عناصر الحداثة غير قابلة للتجريد عن الإنسان الحديث. حينما نعتبر بعض عناصر الحداثة مما لا يمكن اجتنابه والتخلص منه، فلا محيص لنا من التعايش معها، حتى وإن بدت باطلة في نظرنا؛ على غرار سلوك الطبيب مع المريض عندما يدعوه للصبر والتحمل حتى تنتهي الدورة الطبيعية للمرض، إذ لا جدوى من وصف العلاج ما دام لم يكمل المرض دورته، واذا اكتملت الدورة فلا داعي لوصف العلاج، فلقد شفي المريض أن من يريد دعوة الإنسان المعاصر إلى الدين، يجب أن يكون ملماً إلماماً وافياً بأسلوب التعامل مع النوع غير القابل للتفكيك من عناصر الحداثة.

أما العناصر الممكنة التفكيك عن الإنسان الحديث، فهي تنقسم بدورها إلى قسمين: العناصر الحقة القابلة للتفكيك، والعناصر الباطلة القابلة للتفكيك، أو العناصر الحسنة والعناصر السيئة[1]. فإذا كانت هذه العناصر من القسم الأول (الحسن الحق) فلا معنى لمعارضتها بل اللازم قبولها، إما إذا كانت من القسم الثاني (الباطل السيء) فلا بدّ إذن من مناوءتها، ولكن بالأسلوب الذي يفهمه الإنسان الحديث من مصطلح المناوءة، أي المناوءة العلمية.

---

(١) استخدم الحق والباطل لوصف الأمور النظرية، والحسن والسيء لوصف الأمور العملية.



ملخص القول، إننا معنيون فقط بهذا القسم الأخير، إذ لا قبل لنا بالعناصر غير القابلة للاجتناب، ولا مشكلة عندنا مع العناصر القابلة للاجتناب إذا كانت من القسم الأول الحسن، بل نرحب بهذا النوع من العناصر، فلا يبقى إلا القسم الثالث والأخير، وهي العناصر غير القابلة للاجتناب إذا كانت من النوع الباطل الرديء.

مفهوم المعنوية

لا يدرك الإنسان ضرورة المعنوية إلّا حين يستشعر أمرين: الحاجة إلى الدين، والإحساس بأن الدين بمفهومه التقليدي التاريخي الأصولي لا ينسجم مع عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها، أو عناصر الحداثة الممكن اجتنابها ولكنها حق. لو شعرنا بهذين الأمرين معاً لن يكون بوسعنا الحديث عن الدين بمعناه المتعارف، في هذه الحالة إذا تعارض الدين مع عنصر غير قابل للاجتناب من عناصر الحداثة، فلن يكتب له النجاح، وكذلك لو تعارض الدين مع عنصر حق وحسن من عناصر الحداثة القابلة للاجتناب. حينها سنلجأ إلى القول بالحاجة إلى قراءة جديدة للدين لا تتعارض أو تتقاطع مع كلا النوعين من العناصر الآنفة الذكر. وهذا هو ما أعبر عنه بالمعنوية.

العقلانية هي أكبر وأبرز خصائص الحداثة الغير قابلة للاجتناب. ومن هنا فإن أول خصائص المعنوية، قدرتها على التوافق مع العقلانية والانسجام معها. حينئذ يمكن تعريف المعنوية بنحو آخر، والقول بأنها الدين المعقلن. وحتى يتعقلن الدين لا بدّ من إنجاز عدة مهام. ولا أعني بالضرورة القيام بهذه المهام على صعيد المجتمع، وإنما بمقدور كل شخص أن يقوم بمفرده بها إذا كان يرغب بأن يكون من أهل المعنى. وليس من الضروري أن تبادر للقيام بهذه المهمة، مؤسسات أكاديمية



ومراكز دراسات على صعيد اجتماعي واسع، وإن كان هذا الأمر مطلوباً في حدِّ ذاته. المشكلة أن الفرد لا يستطيع البقاء بالانتظار حتى يتم تشكيل تلك المراكز والمؤسسات، وبالتالي هو مضطر للمبادرة إلى هذا الأمر بمجهود فردي، لكي يصحح نظرته للدين ولنفسه .**هذه هي الملاحظة الأولى**.

الملاحظة الثانية: إن هذه الأعمال التي ينبغي لكل فرد القيام بها، ليست مجرد فعاليات نظرية، بل لا بدّ أن تكون مقرونة بنوع من الأعمال والرياضات الباطنية، كي يتاح لصاحبها التدين بالدين العقلاني، أو يكون معنوياً. وهنا أرى من اللازم تعداد عناصر الحداثة وسماتها غير القابلة للاجتناب.

عناصر الحداثة غير القابلة للاجتناب

فيما يلي استعراض موجز للعناصر والظواهر التي لايمكن سلخها عن الحداثة، وهي:

١ ـ اتصاف الحداثة بكونها منهجاً برهانياً استدلالياً:

الأمر الذي لا يجعلها على وفاق مع القراءة التقليدية للدين التاريخي، كون الأخيرة ذات طابع تعبدي. والاستدلال والتعبدية على طرفي نقيض. ويعني مفهوم التعبد، إنني حين أقول إن (أ) يعني (ب)، وتطالبني بالدليل، أكتفي بالقول في معرض الجواب: لأن (س) من الناس قال كذلك. هذه هي الهيئة العامة للاستدلال على طريقة التعبد. وبقدر ما يستفزك هذا النحو من الاستدلال فأنت أقرب إلى عالم الحداثة، وبقدر ما تستسيغه فأنت بعيد عن الحداثة. إنها لمن المغالطات الكبيرة في نظر الإنسان الحديث أن يقال له إن (أ) يعني (ب) لأن (س) قال ذلك، ولا بدّ من التعبد بقوله!



أما المنهج البرهاني فله صورة أخرى مغايرة؛ فحين أقول إن (أ) يعني (ب) وتطالبني بالدليل، عليّ أن أجيبك مثلاً بالقول: لأن (أ) يعني (ج)، و(ج) تعني (باء)، فنستنتج أن (أ) تعني (ب) وقد لا توافقني الرأي بأن (أ) تعني (ج)، وحينئذ لا بدّ من الاستمرار بعملية الاستدلال، فأقول مثلاً إن (أ) يعني (د) و(د) تعني (ج) فإذن (أ) تعني (ج)، وهكذا حتى تقتنع بمسير الاستدلال.

لن تكون حداثوياً ما لم تكن مستعداً للمضي قدماً بالاستدلال ما **دام الطرف المقابل ما تزال عنده أسئلة واستفهامات، فلو وصلت في** الاستدلال إلى مرحلة أن (ك) تعني (ل)، وسألك المقابل عن الدليل، فعدمته، وتشبثت بقول فلان أو فلان، تكون بذلك قد لجأت إلى التعبد، **وهجرت دائرة الحداثة، لأن الأخيرة منوطة بعدم التهرب من الاستجابة** المواكبة للمطالبة المستمرة بالدليل. وإذا بلغنا النقطة التي نعدم فيها الدليل، فلا بدّ لنا من السكوت حفاظاً على سمة الحداثة في سلوكنا، وإلّا فإن الإصرار على النتيجة دون تقديم دليل هو التعبد بعينه، ومعه لا مجال لدعوى الانتماء إلى عالم الحداثة. إن أول عمل في طريق تحقق المعنوية هو إلغاء عنصر التعبد من الدين، قدر الإمكان. وأورد القيد الأخير (قدر الإمكان) لسببين أذكرهما لاحقاً. وتعود الاستدلالية في جوهرها إلى ما يعبر عنه تيليش بالاحتكام للذات (Autonomy) لا الاحتكام للغير (Heteronomy). الإنسان الاستدلالي ليس مستعداً إلّا لقبول حكم نفسه، بينما الإنسان المتعبد مستعد للاحتكام للغير. نزعة الاحتكام للغير هي التي قادت أمثال فويرباخ وهيغل وتيار اليسار من تلامذته، إلى فكرة الانفصام عن الذات. يرى هيجل أن كل شخص يتسم بنزعة الاحتكام للغير، فهو يعاني من انفصام الشخصية، وذلك بغض النظر عن طبيعة الشخص الذي يحتكم إليه، ويتعبد بآرائه وأقواله، والذي



قد يختلف من ثقافة لأخرى، ومن زمان لآخر، ومن فرد لآخر، ومن سن لآخر، ولكن ماهية التعبد تبقي هي هي، رغم هذه الفوارق والاختلافات. التعبد هو القبول بالرأي أو الحكم لمجرد أن مصدره فلان.

٢ ـ عدم الوثوق بالتاريخ وقلة الاعتماد عليه:

طبعاً ليس المراد من عدم الوثوق بالتاريخ، افتقار الإنسان الحداثوي للرؤية التاريخية. كيف، ومن الخصائص المعرفية لإنسان الحداثة، امتلاكه لرؤية تاريخية، للأشياء. بمعنى أنه لاينظر إلى الظاهرة بحدود مقطعها الآني فحسب، بل يأخذ بالاعتبار امتداداتها في عمود التاريخ، إن منطق الرواية التاريخية يقول لنا إن النظر إلى مقطع واحد من ساق الشجرة لا يكفينا في التعرف عليها بالكامل، بل يجب النظر إلى جميع المقاطع. الإنسان الحداثوي يقول بعدم إمكانية معرفة حقيقة الحكومة أو الدين أو الخط أو الرياضة بمجرد الاطلاع على وضعها الحالي، بل لا بدّ من دراسة الأوضاع التي مرت بها هذه الظواهر والمقولات عبر التاريخ، وطبيعة التحولات التي شهدتها.

مع ملاحظة أن هذا النوع من عدم الوثوق بالتاريخ لا يعني بحال، عدم الاستفادة من العبر والدروس التاريخية بل المراد أن الإنسان الحديث، خاصة بعد زمان ديفيد هيوم، أيقن بعدم إمكانية الوصول إلى نتائج يقينية في باب التاريخ. عدم الثقة بالتاريخ يعني أن التاريخ علم احتمالي لا قطعي. وهذه (اللاقطعية) صادقة بحق كل مقطع تاريخي، حتى لو لم يمض على الحادثة سوى بضع دقائق. ما إن تدخل الحادثة في عمود التاريخ، حتى يصعب الحكم بشأنها حكماً جزمياً يقينياً على غرار ما موجود في الرياضيات من الجزم بأن ٢+٢=٤.



بل لا يمكن الوثوق بالحادثة التاريخية حتى بمستوى اليقين الحاصل في مجال العلوم التجريبية مثل العلم بأن «الماء يغلي في درجة ١٠٠مئوية». لقد لعب هيوم الدور الأكبر في إثبات أن قدراً من الشك موجود دائماً بشأن وقائع التاريخ.

إن خصوصية (اللاقطعية) تثير أسئلة كثيرة بشأن الدين، كون الأخير يتوقف على الإيقان بحصول عدة حوادث تاريخية. في كل دين، لا بدّ من تسليمك بحتمية وقوع جملة من الحوادث التاريخية كمقدمة ضرورية لاعتناق ذلك الدين. لن يكون بمقدورك الادعاء بأنك مسيحي، ومع هذا تنكر قضية العشاء الأخير وصلب المسيح، وظهوره مجدداً في غضون أيام بعد موته. ولكن إلى أي مدى يمكننا الجزم ـ حقاً ـ بوقوع هذه الأحداث تاريخياً؟ ألفا عام هي المسافة الزمنية التي تفصلنا عن تلك الأحداث، أضف إلى ذلك، أن أحداً لا يؤيد وقوع هذه الأحداث سوى المسيحيين أنفسهم.

على أن هذه الحادثة الدينية لم ينقلها ولا مؤرخ علماني. هذه قضية مهمة. ولد يفيد هيوم كلام طريف في هذا الصدد. الرجل يتساءل: أي شيء أكثر جدارة بالتصديق؛ حادثة يرويها ألف شخص كلهم مسيحيون، أم حادثة يرويها مئتا مسيحي، وثلاثمائة بوذي، وأربعمائة مسلم، وهكذا؟ واضح أن الحادثة الثانية أجدر بالقبول، لأن الوارد في الحالة الأولى أن يكون لاشتراكهم بالمسيحية دخل في حملهم على الاعتقاد بوقوع تلك الحادثة، بوعي أو بغير وعي. وكذلك الأمر لو كان نصف الألف شخص رجالاً ونصفهم الآخر نساءً. فإن درجة الوثوق بالرواية ستكون أكثر، لنفس السبب الآنف الذكر، وهو احتمال أن يكون للرجولة دخل في اختلاف الخبر، ولو عبر اللاوعي واللاشعور. والآن لنفترض



أن الألف شخص كانوا من أديان مختلفة، وكان نصفهم من الرجال ونصفهم الثاني نساء، وبعضهم أثرياء وبعضهم الآخر من الفقراء، وهكذا بقية الاختلافات، إذ كلما زاد تنوع الجماعة الناقلة للخبر، زادت درجة الثقة والاطمئنان بوقوع الحادثة، ذلك أن كثرة التنوع تعني قلة الخصائص المشتركة، وقلة هذه الخصائص تعني قلة المصالح المشتركة، وحينما تقل المصالح، يتضاءل احتمال التأثر شعورياً أو لا شعورياً بهذه المصالح، واختلاف الحادثة بوحي من ذلك التأثر. وفي ضوء ذلك أعاود طرح السؤال الماضي: هل نقلت هذه الحوادث الثلاث من قبل مفكّر علماني يتعامل مع الدين بصورة حيادية؛ لا له ولا عليه؟

وعلى أي حال، فإن هذه السمة من سمات الحداثة (أعني عدم الوثوق بما في التاريخ) يظهر أنها مناقضة للدين، وبالتالي نكون مضطرين إذن للتقليل من درجة اعتماد الدين على الحوادث التاريخية، بينما الأمر يختلف على صعيد المعنوية، إذ هناك لا تُعد الحوادث التاريخية ركناً من أركان الفكر والسلوك الديني.

٣ ـ الحداثة آنية ـ مكانية:

بمعنى أن من يقترح عليها حلًّا لمسألة (نظرية) أو مشكلة (عملية)، فلا بدّ من اختبار هذا الحلّ، الآن، وفي هذا المكان، لمعرفة آثاره ونتائجه. ولا يعني هذا أن إنسان الحداثة ينكر بالضرورة وجود الآخرة وحياة ما بعد الموت، بمقدور الإنسان المعاصر أن يؤمن بالآخرة واليوم الآخر وحياة ما بعد الموت. لكن المهم أن يتم اختباره لهذه الأمور الآن، وفي هذه الدنيا التي يعدها مختبره العملي الوحيد. أحد معاني العلمانية هو أن كل ما تقوله وتدعيه، يجب أن يخضع للاختبار هنا حتى يتسنى لنا التأكد من صحة ما تقول. فلو اقترحت لنا ديناً أو مذهباً أو



مسلكاً لحلّ مسألة أو مشكلة، ومن ثم وقفت على رؤوسنا وأمرتنا بأن نتبع هذا الحلّ المقترح بلا نقاش، على أمل أن تظهر نتائجه الإيجابية بعد الموت، فإن إنسان الحداثة يرفض التعامل مع القضية بهذا الأسلوب إذ لا معنى له في نظره. إنسان الحداثة لا يقول بأن الحياة بعد الموت ليست موجودة، إنما يقول إنني يجب أن أفهم ذلك الآن. مثال بسيط على ذلك؛ إنك لو ذهبت إلى الخباز لشراء الخبز، ولكنك أعرضت عن الشراء لعدم اختمار الخبز، سيقول لك الخباز: خذ الخبز الآن فإذا وصلت إلى المسجد سيختمر تلقائياً! والآن لو رفضت هذا العرض من الخباز، فهل يكون من حقه القول إنك لا تعتقد بوجود المسجد؟ نعم، من حقه أن يقول إن فلاناً من الناس لا يعتقد بكون المسجد مكاناً صالحاً لاختبار الخبز من جهة الاختمار، وأن المخبز هو المكان الوحيد المناسب للتحقق من هذا الأمر.

هذا المثال المبسط، دوره في بحثنا بيان حقيقة أن ديناً من الأديان إذا ادعى شيئاً معيناً، فلا بدّ من اختبار أثر هذا الشيء، في هذا الزمان وهذا المكان، لا في زمان ومكان آخرين. ومن ثم إذا كانت هناك آخرة، فستمثل النتيجة الاستمرارية لما لمسته في الدنيا واستفدت منه، وإن لم تكن هناك آخرة، فأنا لم أخسر الدنيا على كلّ حال. أما إذا قيل بأنه لا يمكن التحقق من صحة هذا الحلّ المقترح للمسائل والمعضلات، إلّا بعد الموت والدخول في عوالم أخرى، فهذا الكلام مما لا ينسجم مع المنهج العلماني في التعاطي مع الأشياء.

هذه الخصوصية للحداثة، تجعلها على غير وفاق مع نزعة الاهتمام بالآخرة التي تشترك بها الأديان. الإنسان الحديث شبيه بعرفاء الثقافات السابقة على الحداثة، من ناحية كونه يتعامل بالنقد لا بالنسيئة. ومعنى



هذا الكلام على مستوى المصداق، أنه إذا كان يجب علي أن أصلي وأصوم وأحج، فلا بدّ لي من استشعار آثار هذه الأعمال والممارسات الدينية، أثناء حياتي بهذه الدنيا، عبر الإحساس بالبهجة والراحة والسكينة والأمل والرضا الباطني المعنوي. أما إذا كنت أؤدي جميع الطقوس والعبادات دون أن أجد في نفسي أثراً ملموساً لهذه الأعمال، ويكتفى بالقول لي إن هذا الأثر سيظهر في العالم الآخر، فمن الطبيعي أن أميل إلى الاعتقاد حينئذ بأن هذه الأعمال لا فائدة منها في هذه الدنيا. الفهم الذي يحمله الإنسان التقليدي المحافظ عن الدين هو أننا نقوم بهذه الأعمال والعبادات دون أن نعرف ما الذي يسجله الله في صحائف أعمالنا. لا مكان في القاموس الديني التقليدي لشيء اسمه الشعور بالراحة والأمل والطمأنينة في الدنيا. المهم عنده هو العالم الآخر، بينما الإنسان الحديث يرى أن الدين لا بدّ أن يؤمن له هذه الأمور في هذا العالم، في الدنيا التي يعيش فيها الآن لا بدّ أن يكون للعبادة آثار روحية محسوسة وملموسة، على نحو ما نشعر بالشبع بعد عملية الأكل.

المعنوية، في ضوء ما مر، نوع نزعة تجريبية في الدين؛ مؤداها ضرورة تجربة الدين في هذه الدنيا. بالطبع يمكن العثور على شواهد دالة على هذا المعنى والمضمون في الآيات والروايات. ولكني لا أريد جر البحث إلى هذا النطاق. يقول بعض العرفاء: إن هذا المعنى هو المراد من آية ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾[1]. أي أن من لم ير الأثر في هذه الدنيا فلن يراه في الآخرة. طبعاً يمكن القول أنا نستطيع رؤية بعض آثار التدين في هذه الدنيا لا كل الآثار، وهذا كلام معقول.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٧.



المهم أن نلمس أثراً هنا، وإلّا فإن النتيجة المنطقية المترتبة على عدم رؤية شيء، هو لزوم الاستماع إلى كل المزاعم والتدين بها، لا فقط بكلام موسى وعيسى وبوذا وكريشنا. علينا الأخذ بكلام كلّ من يأتي ويقول لنا عليكم بقراءة الدعاء كذا وكذا، صباح ومساء كل يوم.. والنتيجة تظهر بعد الموت، وليس لنا أن نعترض عليه، لأنه سلك عين طريقة الأنبياء؛ الحوالة على ما بعد الموت! ولن يكون ثمة معيار واضح لحسم الخلافات الدينية وفض الدعاوى المتعارضة في نطاق الدين. هذا هو المقصود من اتّسام الحداثة بكونها (آنية مكانية).

٤ ـ انهيار وتزلزل الأحكام الميتافيزيقية والقوانين الشمولية القديمة لما وراء الطبيعة:

لقد تزلزلت هذه الأحكام والقوانين في ذهن الإنسان الحديث لأسباب عديدة. **إن ثمّة صفتين رئيستين للأحكام الميتافيزيقية الكلاسيكية:**

أ ـ **المبالغة في الشمولية**؛ من خيط الأبرة إلى عمود البيت؛ كل شيء صالح للتفسير في ضوئها. لو سألت أمثال ابن سينا وهيجل واسبينوزا، وآخرهم وايتهد، عن أي شيء، ينبرون لتفسيره وإعطائه مكانه الخاص به في منظومتهم الفكرية التي يعتبرونها شاملة لكل شيء في عالم الوجود. لديهم إجابات جاهزة عن كل سؤال، سواء تعلق بما قبل الموت أو بما بعده، بالحيوان أو الإنسان أو الجماد أو النبات... من هنا يقال إن نظريات الميتافيزيقيا تتصف بالشمولية والجامعية (comprehensive). لا يوجد بين علماء ما وراء الطبيعة الأقدمين من يقول: أنا مختص في باب الجبر، وبالتالي لا تسألوني عن الجوهر والعرض. أما اليوم، فعندما تذهب إلى جامعة



كمبريدج وتجد فيها استاذاً مختصاً في الجبر، وتسأله عن الجوهر والعرض أو الزمان والمكان يجيب أنها ليست في نطاق اختصاصه، ولن يثير ذلك دهشة عندك، بل على العكس تدرك أن الرجل من أهل الفن والاختصاص.

ب ـ **تتميز أفكار ونظريات ما وراء الطبيعة بأنها**: عقلانية، وشهودية، وأسطورية في آنٍ واحد. أي أن ثلاثة أمور تتعاطى معها وتشكل مصادرها الأولية المعتمدة. العقلانية تعني العلية والاستدلالية (العقل هنا بمعنى reason)؛ والشهودية بمعنى الاعتماد على العقل الشهودي (intellect)؛ والأسطورية تعني اشتمالها على قضايا ميثيولوجية.

إن نظريات ما وراء الطبيعة تستمد رصيدها وتتغذى على هذه المصادر الثلاثة؛ العقل الاستدلالي، والعقل الشهودي، والعقل الأسطوري. هكذا كان ابن سينا والملا صدرا وابن ميمون وهيجل وتوما الأكويني وأمثالهم. أما اليوم فإن جميع هذه النظريات فقدت بريقها في نظر إنسان الحداثة، وتزلزلت بل انهارت لأسباب رئيسية ثلاثة. هذا هو نوع آخر من عدم الوثوق، يتعلق بما وراء الطبيعة. هذه الخصوصية للحداثة تتنافى مع حقيقة كون الأديان ذات طابع ميتافيزيقي ثقيل. والثقل هنا بمعنى الوزن الكبير والصلابة الشديدة. لا يمكن لإنسان الحداثة أن يقبل أو يتعايش مع هذه الميتافيزيقيا الثقيلة التي تتصف بها الأديان. مثال على ذلك؛ أنت قد تتمرض وتذهب إلى العيادة ليفحصك الطبيب ويصف لك العلاج المناسب فتتناوله كي تتحسن صحتك. ولكن ماذا لو أبلغك الطبيب بأن هذه الوصفة لن تكون مؤثرة ما لم تعتقد بأنه حاصل على الشهادة من الجامعة الفلانية، وإلّا فلا أثر للدواء. من الواضح أنك



ستصاب بالذهول من كلامه هذا. والآن لو لم يقتصر الطبيب على ذلك وطالبك، بالإضافة إلى هذا، بالاعتقاد بأن الطبيب فلاناً وفلاناً هم من تلامذته، وذلك كشرط ثانٍ لتأثير الدواء. ماذا سيكون رد فعلك إزاء هذه المطالبات المقرفة؟... دون شك أن إكثاره من هذه الشروط والمطالبات، تورثك المزيد من الشك في مؤهلاته كطبيب.

هكذا الحال مع الأديان التقليدية، حيث تشترك جميعاً ـ مع اختلاف الدرجات ـ باعتمادها بنحو أو آخر على قناعات ميتافيزيقية ثقيلة؛ بمعنى أنه يتعين عليك لكي تفوز بالنجاة، أن تعتقد بقائمة طويلة من الغيبيات. يقول كيركغارد: «إن النجاة تحملنا على الاعتقاد بكثير من القضايا المتزلزلة». أما لو قال لنا الطبيب بأن هذه الوصفة ستنفعك سواء اقتنعت بشهادتي وكفاءتي ووثاقتي أم لا، فلا شك أن ذلك سيحملنا على الاعتقاد بصحة هذه الوصفة، لعدم وجود أمور ميتافيزيقية وراءها، ولكونها لا تلزمنا بالاعتقاد بأمور كثيرة خارج نطاق الدواء وأثره.

الأديان ذات طابع ميتافيزيقي مركز، وإن اختلفت بدرجة ذلك. يقول بوذا في هذا المجال: اخضعوا ما أقوله للاختبار، فإن صح فاعملوا به، وإلّا فلا. وكان يؤكد دوماً على عدم كونه معصوماً من الخطأ، ويحذر أتباعه من التعامل معه على غير هذا الأساس. (بالطبع لم يلتزم البوذيون بهذه النصيحة فأخذوا يؤلهون بوذا! وهذه القضية تعود إلى مشكلة تبحث في علم الاجتماع الديني). على أي حال. ثمة تلازم بين الأديان وبين الإيمان بما وراء الطبيعة، فالبوذية نفسها تفرض على اتباعها الإيمان بالتناسخ وبكارما وسامسارا، ومن لا يؤمن بذلك لن يكون من اتباع بوذا حقاً! الواقع، أن المعنوية نوع ديانة؛ تختزل فيها الجوانب الميتافيزيقية إلى أدنى حدّ ممكن. هذه الأيام هناك من يروج



لأساليب علاج روحي، فيقول مثلاً: اعمل هذا الـ (meditation) وسترى النتيجة في غضون ثلاثة أشهر دون أن يلزمك الاعتقاد بشيء. لقد أصبح طبهم الروحي شبيها جداً بطبهم البدني الجديد، حيث لا ضرورة فيه للاعتقاد بأي شيء، كي تكون الوصفة الطبية مؤثرة. هذا النوع من الطب الروحي يمثل مظهراً من مظاهر المعنوية، وذلك أن البعد الميتافيزيقي فيه مخفف إلى أبعد الحدود.

٥ ـ سلب القدسية من الأشخاص:

إن أحد سمات الحداثة هو الدعوة للمساواة (Egalitarianism). الحداثة تنظر إلى جميع أبناء البشر بنظرة واحدة من الناحية المعرفية. المساواة تعني النظر إلى الجميع بعين واحدة، ومعنى ذلك أن كلّ من يدعي شيئاً فلا بدّ أن يأتي بالدليل عليه، فإن فعل قبل كلامه، وإلّا فلا. وهذا يعني تجريد الأشخاص من (القدسية)، التي هي ـ بالطبع ـ لفظ مبهم وغير مفهوم، لكنني لم أعثر على غيرها.

وعلى كل حال، حينما أقول (تجريد الأشخاص عن القدسية) تفهمون معنى ما، وهذا المعنى هو مرادي من التعبير. هذا الأمر يتقاطع مع ما هو سائد على صعيد الأديان من القبول بتقديس الأشخاص، بل وتأليههم أحياناً. بوذا الذي كان يحذر أتباعه من تقديسه صار في نظرهم إلهاً، فما ظنك بأولئك الذين كانوا يرون لأنفسهم مكانة متميزة عن الناس. طبعاً الانصاف يقتضي هنا الاعتراف بأن أحداً من مؤسسي الأديان والمذاهب المعروفة في عالم اليوم لم يكن يرى لنفسه ميزة خاصة تجعله فوق مستوى السؤال والمناقشة. بيد أن حالنا بالنسبة لهؤلاء، حال ذينك المريدَيْن اللذين تنازعا في أفضلية خط مرشديهما؛ فقال الأول: خط مرشدي أفضل من خط مرشدك، وقال الثاني: بل خط



مرشدي هو الأفضل. واحتدم النزاع وقررا الاحتكام إلى نفس المرشدين، فقال أحد المريدين لمرشده: أنا أقول إن خطك أفضل من خط فلان، ولكن مريد فلان يقول إن خطه هو الأفضل، وجئنا نحتكم إليك. تأمل المرشد قليلاً ثم قال: للإنصاف، خط فلان أفضل من خطي. خرج المريدان من (المحكمة) فقال المهزوم منهما: إن مرشدي لا يعرف حتى قيمة خطه!

اليوم أيضاً، هناك الكثير من أتباع الأديان والمذاهب في العالم يقولون: نبينا كان إلهاً، لكنه لم يعرف بذلك!

بوسعك القول إن الإنسان، حتى في عالم المعنوية، قد يرجع إلى **شخص آخر كالأستاذ (ولا أقول الشيخ أو المرشد أو المريد)**. ولكن لا تنسى أيضاً أن الرجوع إلى الأستاذ غير تقديسه. هذا الرجوع هو بمنزلة الرجوع إلى الطبيب. إنك لا تستطيع أن تطوي العالم كله بحثاً عن جميع الأعشاب الطبية وامتحاناً لآثارها في علاج مرض جسماني، بذريعة عدم رغبتك باستشارة الطبيب. سيقال لك إنك لا تستطيع تجاهل الطريق الطويل الذي طوته البشرية عبر آلاف السنين لتبدأ من الصفر. عليك ـ إذن ـ مراجعة الطبيب، لكن إذا رجعت إليه لا يحق لك القول ما دام الطبيب هو فلان، فإن كل دواء يصفه سيكون ذا أثر. لا ينبغي لك أن تقول إن علينا اختبار كل الأعشاب والأدوية من جديد، كما لا ينبغي لك أن تعتمد اعتماداً مطلقاً على قول الطبيب، وتعتقد بأن كل دواء يصفه فهو الدواء الصحيح والمؤثر. هاتان حالتان متطرفتان، وعليك انتهاج السبيل الوسط بينهما. لا نبدأ الطريق من الصفر، ولا نثق ثقة مطلقة بما يقوله الطبيب، ما لم نلمس آثاره العملية التي تظهر بعد تناول الدواء. الرجوع إلى الأستاذ في نطاق المعنوية أمر وارد جداً، ولكن بقصد اختصار



المسافة، وتفادي البدء من الصفر. ولكن كيف تتم عملية الاختصار هذه؟ الجواب: إنها تتم عبر تجربة الوصفة التي يقدمها الطبيب، فإن كانت مؤثرة فيها، وإلّا فلست مجبراً على الالتزام بهذه الوصفة حتى مع عدم التأثير. هذا هو معنى عدم تقديس الأستاذ. نحن نخضع كلام الأستاذ للتجربة والامتحان، فإذا نجح في الامتحان أخذنا به وإلّا فلا. هذه هي السمة الخامسة من السمات التي يفتقر إليها الدين التاريخي والقراءة التقليدية للدين.

٦ ـ إن للأديان التاريخية أحكاماً ومتعلقات وتبعات؛ يدرك الإنسان الحديث أنها نتيجة اتّصاف هذه الأديان بكونها محلية (Locality):

حينما تلقي نظرة عابرة على كل دين ومذهب تاريخي، ستلاحظ أن الكثير مما في هذه الأديان من تعاليم نظرية أو أحكام عملية، ترجع في الحقيقة إلى كون هذه الأديان ظهرت في مقطع تاريخي خاص، وموضع جغرافي خاص، وفي ظلّ ظروف وأوضاع ثقافية وحضارية خاصة. القرآن يقول: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ولم يقل: «أفلا ينظرون إلى الفيلة كيف خلقت»، بينما أغلب الاستعارات والتشبيهات الواردة في الديانتين البوذية والهندوسية تركز على الفيل، على اعتبار أنه الحيوان الأكثر حضوراً في شبه القارة الهندية؛ منطلق هاتين الديانتين. هذا الأمر يعتبر في غاية الوضوح، ولكن إذا توغلنا أكثر فالقضية تزداد غموضاً، فالقرآن يصف حوريات الجنة بوصف (الحور العين) وتعني باللغة العربية ذوات العيون السوداء الواسعة، وذلك بحكم ملاحظة أدوات الجمال عند العرب آنذاك. لذا، لو ظهر هذا الدين في مكان آخر من العالم ـ اليابان مثلاً ـ لاختلفت أمور كثيرة، فالشاعر الياباني يتحدى غريمه بالقول: إن عين معشوقتي بحجم عين الديك بينما عينا معشوقتك كبيرتان! ويبدو أن



الذوق الجمالي في اليابان آنذاك يستحسن أن تكون العينان صغيرتين كعيني الديك، ويستهجن العيون الواسعة. فهل كان القرآن سيصف حوريات الجنة بوصف (حور عين) لو كان نزل في اليابان آنذاك، أم أن الأمر خاص بالمجتمع العربي الذي كان يفتتن بالعين الواسعة، كما يقول الشاعر: «عيون المها بين الرصافة والجسر».

الواقع أن المعنوية تقتضي تجريد الأديان من كل المتعلقات المرتبطة بخصوصية كونها محلية (Locality). لو لم يظهر الدين الإسلامي في جزيرة العرب لما وصفت الجنة بعدم وجود الشمس فيها. الإنسان العربي كان يعاني كثيراً من حرارة الشمس اللاهبة هناك. بينما لو قيل للإنسان البريطاني أن الجنة لا شمس فيها سوف يتبرم كثيراً ويقول: ما فرقها إذن عن لندن؟! الخصوصية المحلية (Locality) موجودة في جميع الأديان والمذاهب. وتنسحب هذه الخصوصية على نفس الأحكام والتعاليم. وحتى نصل إلى (المعنوية) لا بدّ من تقليم جميع الأمور المحلية (Local)، وصولاً منها إلى الأمور العامة (Universal).

حينما نعتقد بأن جميع الناس المتواجدين في أمكنة وأزمنة مختلفة، من الممكن أن يكونوا من أهل السعادة بالرغم من اختلاف عقائدهم، فهذا يعني أنك تذعن بأن تلك العقائد المختلف حولها لا دخل لها في تحقيق السعادة أو الشقاء. وهذا يعني بدوره أن تلك العقائد ذات خصوصية محلية (Local).

إن الرؤية التاريخية التي يحملها الإنسان الحديث عن الأديان قادته إلى الإيمان بأن الكثير من عقائد الأديان وأحكامها وتعاليمها ذات طابع محلي؛ مرحلي وموضعي وظرفي.

اليوم، ثمة روح حاكمة على فضاء المعنوية؛ مؤداها: أن الدين



للإنسان وليس الإنسان للدين، أي أن الدين جاء لخدمة البشرية. وعلى حدّ التعبير العيسوي (السبت للإنسان وليس الإنسان للسبت). لا يمكن، في ضوء ذلك، أن نعطل الخدمة للإنسانية مراعاة لحرمة السبت. هذه القراءة قراءة معاصرة مفادها أن لا شيء أكرم من الإنسان. وحين نقول أن كل شيء (في خدمة الإنسان) فنحن نقصد المعنى الدقيق لما بين الحاصرين، وليس الخدمة التي تتركز على الجانب المادي في حياة الإنسان. وفي تقديري، أنه لا بدّ للمعنوية أن تتخذ لنفسها (شاكلة) على نحو ما أبينه، وعلى الأديان، إذا أرادت أن تكون في خدمة الإنسان الحديث، أن تنظم نفسها على هذه (الشاكلة) أيضاً، وحينها يلزمها القيام بجميع الأعمال التي مرت الإشارة إليها.

أول الأعمال التي يجب القيام بها على خطى تحقيق (الشاكلة) المعنوية، هو تحديد مشكلات الإنسان ومعضلاته. لو تطالع الكتب المؤلفة في مجال الطب النفسي وعلم النفس، أو تلقي نظرة عابرة عليها، ستدرك بطبيعة الحال ما هي المشاكل والمعضلات النفسيّة التي يعاني منها البشر. ففي هذه الكتب يمكن العثور على الأمراض والمشاكل مصنفة في أنواع وأقسام. وكذلك لو طالعت كتب الاجتماع وخاصة ما يؤلف منها في دراسة الأمراض والعاهات الاجتماعية، ستواجه هناك أيضاً قائمة عريضة من المشاكل التي يعاني منها إنسان اليوم على المستوى الاجتماعي. وكذلك الأمر مع كتب الاقتصاد والبيئة والطبيعة والفكر والثقافة. ولو جمعت كل هذه المشاكل والعاهات في قائمة واحدة، فسوف يربو العدد على الآلاف من المشاكل الفردية والجماعية، الفكرية والثقافية، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العلمية والتربوية، المعرفية والعقائدية، النفسية والعاطفية، والمشاكل المرتبطة بميدان الإرادة والعمل. وبنظرة فاحصة في هذه القائمة الطويلة من المشاكل



والمعضلات سنكتشف أنها منتظمة في سياق طولي، بمعنى أن بعض هذه المشاكل ناشئ عن البعض الآخر منها؛ بحيث لو لم تكن هذه لما وجدت تلك، وهكذا في سياق ترتيبي متعاقب يتعين على كل دين أن يكشف للإنسان الحديث عن تلك المشاكل التي تمثل الأرضية لبقية المشاكل والمعضلات، بنوعيها النظرية والعملية. ومن هنا، فإن مجرد تحديد المشاكل على كثرتها لا يحلّ العقدة، بل لا بدّ من رسم المخطط الهرمي المقلوب لهذه المشاكل، وتسليط الضوء على المشكلة الأساسية. ولذلك ثلاث حالات وصور: إما أن نعرف ما هي المشكلة التي تنبع منها سائر المشاكل والمعضلات. أو أن نعرف سبب المشكلات، أو أن نعثر على أكبر المشاكل والمعضلات، هذه هي المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية هي معرفة جذور هذه المشاكل وعللها. أما المرحلة الثالثة فهي محاولة التعرف على طريقة الحلّ لتلك المشاكل. والمرحلة اللاحقة هي ماهية الأساليب العملية الكفيلة بالوصول إلى هذا الهدف، وذلك لأن من الممكن اكتشاف حلّ نظري لمشكلة معينة، ومع ذلك نجهل الأسلوب العملي لتحقيق هذا الحلّ. لا يكفيك أن يقول لك الطبيب النفساني: إن مشكلتك هي الحسد والحلّ أن تتفاداها. المهم أن يبين لك طريقة عملية للتخلص من الحسد. والمرحلة الخامسة والأخيرة معرفة ما هي الضمانة للنجاة. ذلك أنني قد أوفق في تحديد المشكلة، وتشخيص طرق علاجها، ولكن من يضمن لي أن أوضاعي سوف تتحسن؟!

في الديانة الهندوسية يقال عادة أن الضامن لتحسن أوضاعك هو قانون (كارما). وفي المسيحية؛ الضامن هو لطف الإله. أي لطف شخص لا قانون. إذا تمكن كل دين من صياغة منظومة ذاتية على هذا النحو



والشاكلة، فسوف يكتب له النجاح في دنيا اليوم، علماً أن صياغة منظومة كهذه مرهون بإنجاز الوظائف التي تمت الإشارة إليها آنفاً.

وفي تقديري، أن المسألة والمشكلة الأساسية للبشرية تكمن في العذاب والألم والمعاناة، وللمصاديق بحث آخر، ولا بدّ من العمل على تحديد سبب هذا الألم، والسبل العملية لرفعه، وما هي الضمانة للسعادة والنجاة. (النجاة هنا بمعنى التخلص من سبب الألم أيًّا كان). هذا خلاصة ما أردت قوله حول مقولة المعنوية.

علينا السعي للجمع بين العقلانية والمعنوية، لكي لا نواجه مصير الأمم والحضارات التي تمسكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية أو قامت بالعكس، وأدّى ذلك إلى بوارها. مثلاً؛ الحضارة الهندية القديمة تمسّك أهلها بالمعنوية على حساب العقلانية فاندرست حضارتهم. والحضارة الغربية الحديثة تمسكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية، ولذلك سوف تصل إلى طريق مسدود. وهذا ما دعا موروآ ومن ثم أندريه مالرو إلى القول: إن المستقبل سيشهد زوال البشر، أو بقاء البشر المعنوي. وهذا تحذير صريح من أن الحضارة الإنسانية الحديثة، بسبب افتقارها إلى المعنوية، فهي في طريقها إلى الزوال.

أسئلة على هامش الندوة

■ في القسم الأول من حديثكم ضربتم أمثلة لبيان اختلاف الرؤية نحو الكون بين الإنسان التقليدي والحديث. ما هو تحليلك لموقف أولئك الذين يريدون مواصلة الحياة وفق الرؤية التقليدية للدين؟مثلاً، بعض السادة أثبت في درس النجوم أن جزءاً من الكرة الأرضية غير مأهول، ومهما حاولنا إقناعه أن المكان الذي يقصده هو أستراليا لم



يقتنع! ويحتج علينا بأن براهينه تثبت له بأن هذه الناحية من الكرة الأرضية ليست مأهولة، ما هو تفسيركم لهذا الأمر الغريب؟

❖ في تقديري؛ ثلاثة عوامل يمكن أن تؤدي إلى هذا الوضع. تلاحظون طبعاً أن البحث يجري على صعيد علم النفس؛ وبالذات في فرع من فروعه يعرف باسم (علم نفس التعصب واستباق الأحكام) عمل فيه تشايلدز وأمثاله.

العامل الأول: هو أن تصل إلى النتيجة عبر مبدأ يبدو في نظرك متقناً إلى حدّ لا تعير اهتماماً لغرابة النتيجة. وهذا وضع يتفق حصوله حتى في مجال العلوم. كأن يصل عالم فيزياء ـ مثلاً ـ إلى قناعة بأن الكون متكوّن من ١٧،٣٣. وحينما تسأل هذا الفيزياوي (هاوكينغ مثلاً) هل بوسعه أن يتصور عالماً ذا ١٧،٣٣ بعداً، يجيبك أن لديه برهاناً يقوده إلى هذه النتيجة العجيبة، وأنه كلما تمعن في مقدمات هذا البرهان لم يعثر على نقطة خلل فيها، لذا هو مضطر إلى القبول بالنتيجة وتبنيها رغم شعوره بأنها لا تنسجم مع العقل السليم. بلى حينما يصل الإنسان إلى نتيجة غريبة، تقوده هذه الغرابة إلى معاودة النظر في المقدمات وفحصها بدقة. ولكن إذا لم يعثر بعد هذا الفحص الدقيق على نقطة ضعف في المقدمات التي أوصلته إلى تلك النتيجة، لا بدّ وأن يلتزم بها وإن خالفت العقل والذوق السليم.

في هذا الضوء، اعتقد أن ثمة مقدمات قادت ذلك السيد إلى القول بأن المكان الفلاني ليس جزء من الربع المأهول من الأرض، بل هو جزء من الأرباع الثلاثة غير المأهولة منها. ويبدو أن تلك المقدمات كانت متقنة جداً في نظره، بحيث لم يجد بدًّا من الالتزام بالنتيجة.

العامل الثاني: المساعد على تفسير وضع كالذي أشرتم إليه في



المداخلة، هو أن تكون شخصية المرء مرتبطة بنظرية معينة. أفرض أنني وضعت نظرية في الفيزياء أو الرياضيات أو غيرها من العلوم، وأسميت تلك النظرية بالاسم الفلاني. وبطبيعة الحال ستزيد هذه النظرية من مكانتي العلمية في الأوساط الجامعية والعلمية، وربما تناط بي مجموعة مناصب متقدمة إثر ذلك، وتجرى معي المقابلات الصحفية والتلفزيونية، ويظهر لي أنصار ومؤيدون... وبعد مدة، وبسبب النقود التي يوجهها علماء آخرون لنظريتي، أو على أثر التحول الفكري الحاصل عندي، أكتشف تدريجياً خطأ النظرية الأولى. ولكني أجد في الوقت ذاته أن اعترافي بخطأ هذه النظرية يعني التفريط بكلٍّ السمعة والوجاهة العلمية التي اكتسبتها جراء اقتران تلك النظرية باسمي. هاهنا يصبح من الصعب جداً العثور على أمثال فيتغنشتاين ممن لا يتوانى عن حمل معوله وتهديم نظريته الأولى دون تردد أو محاباة. إن أحد البلايا التي يمكن أن نواجهها هو ربط أنفسنا بنظرية أو فكرة نوجدها، إذ لو صادف التوصل ذات يوم إلى بطلان هذه النظرية من الناحية المنطقية، ربما يصعب علينا نفسياً القبول بهذا الأمر.

العامل الثالث: المؤثر في هذا المجال هو التعبد، فلعل صاحبنا تجاوز العاملين السابقين ولكنه وجد هذا الأمر في حديث في كتاب بحار الأنوار ـ مثلاً ـ فاضطر إلى التمسك به على سبيل التعبد.

■ مجمل حديثكم تعلق بالجانب السلبي للمعنوية دون الإيجابي منه؛ أي أنكم قلتم إن المعنوية لا يوجد فيها كذا وكذا، ولكن ما هي المعنوية وما الذي يوجد فيها، وما هو الدليل؟

❖ في معرض الإجابة، أنوه بثلاث ملاحظات:

الأولى: إن المعنوية عبارة عن اتجاه (Approach)، وليست



بمذهب، وشأنها في ذلك شأن الوجودية التي هي الأخرى ليست مذهباً، وإنما اتجاه في النظر إلى العالم. وبالتالي قد تجد خمسة أشخاص يذهبون في هذا الاتجاه، ولكن لكل منهم نظريته الخاصة به ومذهبه في التفكير. ثمة فرق بين المذهب والاتجاه والنهضة، كل واحد من هذه المقولات الثلاث يعني شيئاً غير ما يعنيه الآخر. ليس من الضروري أن يتوصل جميع أنصار المعنوية في العالم إلى نفس السلسلة من المبادئ الثابتة بينهم على سبيل الاشتراك، كلا، فالمعنوية ليست أكثر من اتجاه في النظر إلى العالم عموماً، وإلى الدين كظاهرة خاصة. ولذلك من الطبيعي جداً مشاهدة مذاهب عديدة تنضوي جميعاً تحت اتجاه المعنوية.

الثانية: إن عصرنا الحالي يشتمل على جنين انعقدت نطفته أبان القرن التاسع عشر، واسمه الدين الجديد (New Religion) وقد يطلق عليه اسم التيارات الدينية الجديدة (New Religious Movements). ويمكن عد هذه الظاهرة البذر الأول للمعنوية، فيقال إن المعنوية ليست بالشيء الجديد، بل لها سابقة تمتد زهاء قرن ونصف. بالطبع؛ ما من شيء من تيارات الدين الجديدة ينطبق على ما أحمله في ذهني عن المعنوية، بل هناك وجوه اشتراك ووجوه افتراق واختلاف مع جميع هذه التيارات والحركات الدينية الجديدة.

الثالثة: إنك تطالبني ببيان الأوصاف والعناصر الإيجابية للشيء الذي أؤمن بصحته. وهي وظيفة تبقى على عهدتي، ولا بدّ لي أن أبين لاحقاً العناصر الإيجابية للمعنوية التي أقول بها، من قبيل: رؤيتها المعرفية، ورؤيتها الكونية، ورؤيتها للإنسان والقيم والوظائف. ومن ثم قد تخضع هذه العناصر لعملية نقدية في البعدين النظري والعملي.

■ **سؤالي حول السمات التي ذكرتم للحداثة وللإنسان الحديث،**



الظاهر أنها متداخلة بعضها مع بعض، بل يمكن القول باندراجها جميعاً تحت خيمة الصفة الأولى (البرهانية).

❖ لا أوافقك الرأي في ذلك، واعتقد أنها تندرج تحت خيمة العقلانية لا البرهانية. والأخيرة أحد مقومات العقلانية وعناصرها المهمة، بل هي أهم تلك العناصر والمقومات.

■ **كإنسان حداثوي يتبنى العقلانية، أستطيع افتراض وجود شبكة وجودية واسعة، تكون لذاتي فيها أوسع وأبعد من اللذائذ الدنيوية، الجسمية الفردية. ولأجل ذلك يمكن أن أتطلع إلى اللذات المعنوية واللذات الأخروية وحتى اللذات الاجتماعية. وهكذا يتاح لي الجمع بين العقلانية، وبين رفض الحالة الآنية ـ المكانية.**

❖ جواباً على هذا الكلام، اذكر ملاحظات ثلاثاً:

الأولى: إن ثمة مغالطة تكرر دائماً في فلسفتنا وكلامنا، وهي موجودة في نتاجات لعلماء ما زالوا على قيد الحياة، وذلك ان الإنسان لو قال إن لديه شكاً أو شبهة أو مناقشة في أمر معين، فيقال له: وهل وقوعه محال؟ فيجيب بأنه ليس بمحال. فيقال على البديهة: إذن هو واقع! كأنهم بذلك يحاولون إثبات وقوع الشيء من خلال إمكانه. في الواقع أن عكس هذه القاعدة هو الصحيح، فيقال: «إن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه». لا يمكن إثبات وقوع الشيء على أساس إمكانه، الممكن هو عكس ذلك، أي أن وقوع الشيء هو الذي يدل على إمكان ذلك الشيء. أريد القول إنه ليس من المستحيل أن يوسع الإنسان أفق نظرته ويفترض وجود مساحة واسعة جداً من الأشياء (لذائذ أو غيرها)، ولكن أليس من اللازم أن يكون ثمة رجحان معرفيّ لهذه التوسعة بالنسبة إلى عدمها؟ بالطبع لا بدّ من ذلك. وكلامنا في وجود هذا الرجحان ـ



معرفياً ـ وعدم وجوده. هل هناك رجحان معرفي يدعوني لكي أضحي بالسعادة والطمأنينة والرضا الباطني والمعنوي للحياة هنا على أمل الفوز في الآخرة بشيء يعوضني عن كل هذه الأمور؟ من أين لنا بهذا الرجحان؟ ليس من المستحيل أبداً أن يأتي شخص ويزعم أن كل الدين جاء من أجل مرحلة ما بعد الموت. ولكن هل لي أن أوافق على هذا الادعاء لمجرد أنه غير مستحيل. كلا، بالطبع، لا بدّ أن تكون هناك ميزة ترجيحية تجعلني أميل إلى القبول به.

الثانية: إنكم عددتم اللذة الجمعية في جملة اللذات التي قلتم أن الإنسان بمقدوره توسيع أفق نظره ليصبح شاملاً لها. وأنا أعتقد أن اصطلاح (اللذة الجمعية) ينطوي على مفارقة ويستبطن تناقضاً في حد ذاته. ذلك أن اللذة لا يمكن أن يستشعرها إلا الفرد، وإن بدت لذة جمعية، إذ لا يتم إدراك اللذة والإحساس بها إلّا في ذهن وضمير الإنسان الفرد، فتؤول اللذة الجمعية في النهاية إلى الفردية ولو بالواسطة.

الثالثة: لم أقل أن الحداثة تستلزم بالضرورة إنكار المعاد وحياة ما بعد الموت. الحداثة تقول: سواء وجدت حياة ما بعد الموت أم لا فلا بدّ من اختبار وتجربة هذا الأمر هنا في هذه الدنيا، فإن نجحت في عبور هذا الامتحان والخروج بحصيلة عملية ملموسة، نتبنى ذلك، فإن كانت هناك آخرة فزنا بها، وإن لم تكن موجودة لم نخسر شيئاً على كل حال. أما إذا لم يمكن اختبارها عملياً في هذا العالم، فلن يكون بوسعنا الالتزام بحياة ما بعد الموت جزافاً، وهذا غير قضية إنكار الحياة الأخروية.

■ **لم أقصد سوى توسيع نطاق اللذة والألم.**

❖ لا إشكال في توسيع نطاق اللذة والألم. ولكن ألا توافقني الرأي في أن للأشخاص المختلفين مطاليب واقتراحات مختلفة، فلو



سعى الجميع إلى تأجيل حساباتهم إلى مرحلة ما بعد الموت، كيف سيتاح لنا الفصل بين هذه الدعاوى المتعارضة؟ وفي النهاية، لا مناص من أن يكون لدينا امتحان في هذه الدنيا ولو بالمقدار الذي يصحح إطلاق الاسم عليه.

■ اعتبرتم أن للإنسان الحديث ـ بالضرورة ـ نزوعاً نحو اللذة. ولكن بوسعنا القول أن إنسان الحداثة ذو نزعة مصلحية. وبالتالي، من الوارد لإنسان الحداثة أن ينحى منحى مصلحياً في التعامل مع التعاليم الدينية والحرص على اختبار آثارها ونتائجها، مع الأخذ بالاعتبار معرفة الإنسان الحديث بأحواله الباطنية (ومنها اللذة كأمر باطني له علاماته الكاشفة عنه).

❖ فليكن، ولكن ما هي المصلحة؟ على أن الإنسان الحديث يوصف بكونه (Sentimentalist)، أي أن معياره في كل شيء هو اللذة والألم. بيد أن مصلحتك تكمن في نفس اللذة والألم. ليست المصلحة إلّا ذلك الشيء الذي يؤول في النهاية إلى اللذة. ولهذا حينما أتطرق في حديثي إلى اللذة والألم، أؤكد أنني أقصد بذلك اللذة والألم بأقسامها الثمانية: اللذة والألم المادي والمعنوي، الدنيوي والأخروي، قصير الأمد وبعيد الأمد، في الخلأ وفي الملأ. والشيء الذي عبرت أنت عنه بالمصلحة هو اللذة طويلة الأمد، وفي مقابلها المفسدة بمعنى الألم الطويل الأمد.

■ من الممكن أن أكون طالباً للذة، ومع ذلك أتطلع إلى أمرين، الأول تقليل آلامي ومعاناتي (الخلود مثلاً)، والآخر استجلاء الحقيقة. وحين أنقب في الأديان أكتشف أنها يمكن أن تلبي طموحي الأول دون الثاني، فما اللازم أن أقوم به حينها؟



❖ هذا هو الواقع. لدينا في الحياة هدفان. الأول معرفة الحقيقة والتعريف بها، والثاني تقليل الألم والمعاناة. الهدف الأول نسعى من خلاله إلى معرفة المزيد من الأشياء الخافية علينا، ومن ثم نقلها إلى الآخرين وتعريفهم بها ما دمنا في هذه الحياة. والهدف الثاني العمل قدر الإمكان على التخفيف من حدة الألم والمعاناة التي نشعر بها. أي أن نعيش على نحو لا يسبب ـ على الأقل ـ المزيد من المتاعب والمصاعب للآخرين، بل يحاول تقليلها قدر المستطاع. أي أن أعيش حياتي هذه على نحو لو فارقت الدنيا يقول الناس: إن فلاناً ساهم ولو بمقدار ذرة في تخفيف المشقة والألم الذي تعاني منه الإنسانية.

تحقيق هذين الهدفين طموح كل إنسان شريف. غير أن هذين الهدفين يتعارضان ويتقاطعان في بعض الأحيان. ومن الممكن أن أكتشف حقيقة، لو أطلعتك عليها، ستزيد من شعورك بالألم والمعاناة. ومن الممكن أيضاً أن تعاني من نوع من الألم والعذاب بحيث لا أجد سبيلاً إلى الحدّ منهما إلّا عبر كتمان الحقيقة عنك. والمثال البسيط على ذلك؛ أن يقال لجمع من المتدينين أنه لا وجود للإله ذي الأوصاف الشخصية (Personal) ـ على فرض صحة ذلك ـ وإذا وجد، فهو غير متشخص (Impersonal). لاشك إن أغلب المتدينين في العالم سيتألمون من سماع هذه الحقيقة وتزداد معاناتهم، ففي ما مضى كان المتدين إذا غمط حقه، يسلي نفسه بأن الله مطلع على ذلك، وسوف يأتي اليوم الذي ينتقم فيه له، أما الآن وفي ضوء اطلاعه على الحقيقة الجديدة، سيندم على عدم أخذه ثأره بنفسه. أمام وضع كهذا، ما الذي يجب عليك فعله كإنسان مستنير؟ إنها مشكلة كبيرة حقاً. وفي تصوري إنها المأساة الأكبر في حياة كل إنسان مستنير؛ هو يطمح ـ من جهة ـ إلى التقليل من ألم ومعاناة



الناس، ومن جهة أخرى، يواجه حقيقة، يدرك أن اطلاع الناس عليها سيؤدي إلى مضاعفة الألم والمشقة التي يكابدون منها. والأمر كذلك لو أراد التقليل من معاناة الناس، ولم يجد سبيلاً إلى ذلك سوى التعتيم على حقيقة ظهرت له. ماذا يصنع في هذا المفترق الصعب؟ في رأيي، إن إماطة اللثام عن الحقيقة هو الخيار الأفضل. يتعين على الإنسان أن يتكيف مع الحقيقة. ما شأني إذا كان هناك أناس غير ناضجين؟ إذا كان طفلي لم يبلغ الرشد بعد، فلا ينبغي لي أن أظل في انتظار رشده وبلوغه إلى النهاية. لا بدّ لي من السعي لاستنقاذه من مستنقع الجهل والسذاجة، وهو في مرحلة الرشد سيطلع على أشياء قد تزيد من ألمه ومعاناته، ولكن لا مفر من ذلك، إذ لا بدّ من بلوغه حدّ الرشد!

■ تفضلتم إن هناك نوعين من الألم: الألم المؤقت والألم الدائم. والشيء الذي تهتم الأديان برفعه هو النوع الثاني، دون الأول الذي يبدو أنه في المنظار الديني غير جدير بالاختبار.

❖ نعم؛ الآلام والعذابات على نوعين: آلام وعذابات يمكن رفعها، وأخرى لا يمكن رفعها. وموضوع سؤالك هو النوع الثاني. أنا قلت إن هذا النوع من الآلام لا يمكن رفعه حتى بواسطة الدين، ولكن يمكن العمل على منح الحياة معنى خاصاً تكون البشرية معه قادرة على تحمل هذه الآلام. ولا بأس بقياس ذلك بوجع الأضراس. أحياناً يستطيع طبيب الأسنان تخليصك من وجع الضرس، وأحياناً لا يستطيع ذلك. وفي الحالة الثانية طالما يلجأ الطبيب إلى عمل معين يجعلك قادراً على تحمل الألم بمنحه معنًى معيناً. وعلى الأديان كذلك أن تلجأ إلى أسلوب مماثل؛ بأن تمنح الآلام المزمنة معنى ما. هذه العملية يمكن اخضاعها للاختبار ومعرفة ما إذا كان الدين ناجحاً في هذا الأمر أم لا؛ وذلك



بملاحظة أننا بقبولنا لذلك المعنى ـ الممنوح دينياً ـ هل نصبح قادرين على تحمل الألم أو لا.

■ قسمتم عناصر الحداثة إلى عناصر قابلة للاجتناب وأخرى غير قابلة. أنا لم أفهم الدور الذي تلعبه العناصر القابلة للاجتناب في بحثكم. طالما تعاطى المفكّرون في ديارنا مع الحداثة بصورة انتقائية، فيتمسكون بعناصرها الجيدة ويهملون العناصر الأخرى. مثلاً، هل تعدون الحياة اليومية أو الأخلاق الجنسية عند الغرب من العناصر غير القابلة للاجتناب، أم هي من العناصر القابلة للاجتناب؟ أضف لذلك، أن خصوصية عدم الوثوق بالتاريخ ليست سمة خاصة بالحداثة فقط، إذ الإنسان دائماً يعيش مناخاً من الشك والتردد إزاء بعض الأمور. كما يحصل في حقل العلوم التجريبية، على غرار اللاجزمية التي قال بها هايزنبرغ. وعليه، لا يوجد من هذه الناحية فرق جوهري بين التاريخ وغيره من العلوم يبرر ذكره بصورة مستقلة.

وثمة سؤال آخر بشأن الإنسان المعنوي: هل بالإمكان الإتيان بنموذج محدد للإنسان المعنوي من عالمنا المعاصر، لأني أستوحي من كلامكم أن هذا الفهم للمعنوية يسمح بإدخال غاندي تحت نطاق الإنسان المعنوي، وكذلك ألبرت شوايترز، وحتى ماركس بقدر من المسامحة في التعبير؟

❖ بخصوص سؤالكم الأول بشأن إمكانية التفكيك بين عناصر الحداثة والاكتفاء بالأخذ ببعض هذه العناصر ورفض البعض الآخر... أود أن أجيبكم بسؤال آخر: هل كانت جميع أوجه الحياة في حقبة ما قبل الحداثة جبرية وغير قابلة للاجتناب؟ إذا كان الجواب بالنفي، فإن نفس الشيء يمكن القول به بالنسبة للحداثة، ومن الممكن الأخذ ببعض وجوهها وعناصرها دون بعض.



النقطة الأخرى فيما يتعلق بالتعامل الانتقائي مع عناصر الحداثة، لاحظوا بإمعان أنني لا أتناول البحث هنا من زاوية قيمية تقييمية. الحسن والقبح أمران واردان في نطاق العناصر القابلة للاجتناب، وليسا كذلك في مورد العناصر الإلزامية. أن تكون واقعاً تحت تأثير جاذبية الأرض أمر غير صالح لوصفه بالحسن أو القبح. لا معنى للحسن والقبح في هذا المجال، لأن هذه القضية واقعية من واقعيات هذا العالم. الأمور التي تقع قهراً تحت تأثيرها وسيطرتها، غير قابلة لوصفها بأنها حسنة أو قبيحة.

النقطة الثالثة، قلتم إن عدم الوثوق بالتاريخ في الحداثة ليست ظاهرة خاصة بالتاريخ، بل إن إنسان الحداثة يشكك في قضايا كثيرة في أكثر من نطاق. وأنا أؤيدك في هذه الملاحظة. بيد أن ما يرتبط بالبحث الديني بالدرجة الأساس هو عدم الوثوق بالتاريخ، لما قلناه من أن الدين يتوقف الإيمان به على القبول بتحقق عدة وقائع تاريخية، وحينئذ فإن عدم ثقة الإنسان الجديد بالتاريخ تجعل من الصعب عليه القبول بتلك الوقائع على غرار قبول الإنسان التقليدي بها وتسليمه بوقوعها. أنا تحدثت في باب عدم الثقة بالتاريخ، ولم أقل أن عدم الثقة هذا منحصر بالتاريخ دون غيره من المجالات. وآخر الأسئلة التي طرحتها، هي أني لم أعرف نموذجاً محدداً للإنسان المعنوي.

أقول ها هنا أمران:

الأول: مستوي اطلاعي.

والثاني: زاوية النظر الخاصة بي.

وإذا أخذت هذين الأمرين بنظر الاعتبار، فالجواب: نعم، أنا أعرف إنساناً معنوياً في عصرنا هذا.



■ **بالنظر لما بينتموه، ألا يسعنا القول أن تعبير «التدين الحديث» تعبير يستبطن تناقضاً ذاتياً؟**

❖ أجل! إذا كان مقصودنا من التدين، الاعتقاد بالدين التاريخي، فلاشك والحال هذه أن تعبير (التدين الحديث) ينطوي على التناقض في حدِّ ذاته. وكذلك الأمر مع تعبير (التنوير الديني). هناك إمكانية لظهور (مجدد ديني) ولا معنى لظهور (المستنير الديني)، ذلك أن استنارة الفرد المستنير منوطة بالأساس برفضه كل شكل من أشكال التعبد. الصفة الجوهرية للاستنارة (Enlightenment) تكمن في عدم التعبد بغير العقل، والتعبد بالعقل، هو في واقعه، تعبد بحكم الذات.

■ **قلتم في موضع ما أن بمقدورنا صياغة إطار عقلاني للتقليد.**

❖ نعم، بالإمكان العثور على ثلاثة أوجه ومحامل عقلانية للتقليد، بمعنى أن التقليد في ظلها لن يكون عملاً مخالفاً للعقلانية:

١ ـ أن نجري تحقيقاً حول القدماء من أهل التقليد، ونرى إن كانوا حصلوا على نتائج طيبة من عملية التقليد أو لا. تماماً كما لو اتّخذت أستاذاً في الموسيقى، فأنت في اليوم الأول لا تفقه شيئاً من الموسيقى وتقبل بكل ما يقوله الأستاذ، من أين جاءك هذا التعبد؟ لاشك أن المرجع في هذا التعبد هو رؤيتك لكثيرين درسوا الموسيقى على يد هذا الأستاذ وتخرجوا ماهرين في العزف.

٢ ـ إن تجرب بنفسك عملية التقليد وتلمس آثارها، كما لو أحسست بتحسن ملحوظ في قدرتك على العزف حصة أو حصتين عند الأستاذ الموسيقار. ولاشك أن ثقتك بالأستاذ تتعزز يوماً بعد آخر، بحيث تقبل توجيهاته لاحقاً بلا تردد.



٣ ـ أن يشهد عندك أشخاص تثق بهم وبخبرتهم من طريق آخر، بأن فلاناً من الناس خبير في الحقل الفلاني، فيحصل عندك وثوق به.

والقاسم المشترك بين هذه الطرق الثلاث أنك تمتحن قدرة ذلك الأستاذ وتجربة، ولو عبر الواسطة. هذه ثلاث صور للتقليد ذات طابع عقلاني مقبول.

■ هل لنا أن نفهم من كلامكم أنك تعتقد بالإيمان على الطريقة الأغوسطينية ولا تعتقد بالإيمان على طريقة كيركغارد؟

❖ نعم، يمكن ذلك. بوسعك القول أن لدينا إيماناً أغوسطينيا لا كيركغارديا. لأن الأول عقلاني، والثاني يفتقر إلى أي محمل عقلاني، بل قابل للحمل على الخلاف. بتعبير آخر؛ أن الإنسان في الإيمان الأغوسطيني يكتسب تدريجياً، ضمن عملية الفهم، إيماناً مضاعفاً، وضمن عملية مضاعفة الإيمان، يتعمق الفهم الحاصل لدى الإنسان، وهكذا يتقدم الإيمان في مسار جدلي.

■ اعتبرتم أن الألم والمعاناة أهم مشاكل البشرية. فهل هناك ارتباط وثيق بين معنى الحياة وبين هذا الألم والمعاناة، أم هو موضوع مستقل، وبعبارة أخرى؛ هل ثمة ارتباط وثيق بين أزمة المعنى وأزمة المعاناة؟

❖ نعم، في الواقع، يمكننا القول أن أزمة المعنى من المصاديق المهمة للألم الذي يقاسي منه إنسان اليوم؛ وإن لم يكن مصداقه الوحيد. واستقصاء المعنى هو القضية الثالثة من القضايا الخمس التي ذكرتها.

■ لو تفضلتم بتسليط المزيد من الضوء على مقولة «الاحتكام لله» عند بل تيليش، هل هناك منافاة بينها وبين الحداثة؟



❖ يطرح تيليش فقرة ثالثة إلى جوار الفقرتين اللتين أشرنا لهما: (الاحتكام للذات، والاحتكام للغير) وهي الاحتكام لله. والواقع أن مقولة الاحتكام لله تقع إلى الوسط بين مقولتي الاحتكام للذات وللغير، وذلك أنه يقول بأن الله ليس شيئاً سوى نفس الوجود. الله في رأي تيليش هو الوجود بعينه. وهو من اللحاظ المفهومي يعتبر أن الله هو المتعلق النهائي، ولهذا التعلق مصاديق عديدة. وعندما تسأل تيليش: متى يصل الإنسان إلى المصداق الحقيقي؟ يجيبك: حين يتعلق بالوجود تعلقاً نهائياً. هاتان الحالتان يمكن تفكيكهما عن بعض، ففي نظر تيليش الله يعني، في اللحاظ المفهومي، ذلك الشيء الذي يمثل بالنسبة إلينا متعلقاً نهائياً. أياً كان الشيء الذي نكون مستعدين للتضحية بكل ما عندنا من أجله، فهو الله لا محالة. إذا كنا نضحي بكلّ شيء من أجل السلطة، فالسلطة هي الله! وهكذا الحال مع المعشوق، والوجاهة الاجتماعية، والشهرة، والمال. الله هو الشيء الذي تكون مستعداً للتضحية بكل شيء من أجله، ولست مستعداً بالتضحية به من أجل شيء آخر. هذا هو الله في نظر تيليش. وواضح أن له مصاديق متنوعة ومتعددة. وهو يعتقد أن الشيء الجدير بأن يكون المتعلق النهائي، هو نفس الوجود. وهو الإله الذي تتحدث عنه الأديان الإبراهيمية وترفض ما سواه من الآلهة أو الأشياء المرشحة للألوهية. الله الذي تؤمن به الأديان الإبراهيمية وتدعو لأن يكون هو المتعلق النهائي لنا، هو نفس الوجود (the being)، لا شيء موجود (a being) في عداد سائر الموجودات. وحيث كان تيليش يحمل هذا التصور عن الإله، فقد كان يقول إن الاحتكام لله قريب جداً من الاحتكام للذات. لأن الوجود هو عيننا وليس شيئاً منفصلاً عنا.

■ **ما هو الفرق بين تصور تيليش وتصور بانثيستيك (Pantheistic)؟**

❖ ثمة قراءات متعددة للبانثيسية، هذه إحداها. وبوسع الأخوة



الأعزاء التعرف على القراءات الثمانية للبانثيسية في الكتاب القيم للغاية لمايكل لوين الذي يحمل ذات العنوان. هناك يعتبر المؤلف القراءة التيليشية واحدة من تلك القراءات.

■ ما هي الأدوات المعرفية التي يمكن من خلالها معرفة تلك الحقيقة التي تفضلتم أن الوصول إليها هو الهدف الأصلي للإنسان المستنير، ما هي هذه الأداة، وما هي الطريقة لنقل هذه الحقيقة إلى الآخرين؟

❖ سؤال صعب، ولكن سأجيب عليه بصورة إجمالية. أنا أعتقد أن هناك أدوات أربع صالحة لمعرفة تلك الحقيقة، وهي: الحس، والذاكرة، والعقل، والشهود في كلا بعديه النظري والعملي. وطبعاً هذا الشهود غير الشهود الذي مر الحديث عنه، فذلك الشهود يراد منه مصطلح (intellect) بينما المرادف لهذا الشهود (intuition). اعتقد أن هذه الأربعة هي مصادر المعرفة. والمراد من الشهود النظري هو التصديق ـ مثلاً ـ بأن كل ما له لون فله شكل. كيف تصدق بهذه القضية؟ تتصور في ذهنك هل من الممكن أن يكون شيء ما ذا لون، ومع ذلك لا شكل له؟ واضح أن هذا محال. أما الشهود العملي فمثل أن يقال بأن الصدق خير من الكذب. والمصدر الأخير هو نوع خاص من الذاكرة، وذلك أن للذاكرة أكثر من نوع، ولكن أحد هذه الأنواع فقط هو القادر على رفدنا بالمعرفة، ألا وهو الذاكرة الجمعية الواقعية. هذه أدوات ووسائل كسب المعرفة.

أما وسائل انتقال المعرفة فهي في رأيي أمران: الأول البرهنة، والثاني ربط المخاطب بالمتكلم ربطاً وجودياً. والطريق الثاني هو المشار إليه في مدخل أحد دفاتر ديوان المثنوي للشاعر جلال الدين الرومي، حيث يقول:



سأل أحدهم: ما هو الحب؟

قلت: عندما تصير (نحن) ستفهم الجواب!

ثمة نمط من المعارف لا يمكن نقله إلى الآخرين عبر أي طريق استدلالي. لو سألتك أختك ذات الثلاث سنوات عن معنى الحب، لن يكون بوسعك إجابتها مهما حاولت، وتكتفي بالقول ستفهمين إذا بلغت سني! وهذا يعني أنك تسحب المخاطب إلى فناء وجودك. لا مكان هاهنا للاستدلال. ثمة ظروف وعناصر اجتمعت عندي بحيث أصبحت أصدق أن (أ) يعني (ب)، وإذا تمكنت من خلق ظروف مشابهة لشخص آخر فإنه سوف يصل إلى النتيجة ذاتها دون الحاجة إلى البرهنة والاستدلال. إن (جر الآخر إلى ساحة وجودك) **تعبير مزدوج الدلالة. فقد يحصل هذا** الأمر بصورة اختيارية وإرادية، بحيث يتسنى لنا سحب ذلك الإنسان إلى ساحتنا الوجودية بسهولة. والنوع الآخر هو الموجود في مثال الأخت الصغيرة؛ ليس بمقدورك سحب هذه الأخت إلى سن البلوغ، بل يتعين عليك الصبر والانتظار لحين أن تبلغ هي وتدرك معنى الحب.

■ **إن تجربة بعض الأبعاد الاجتماعية للأديان قد لا تؤتي نتيجة فورية، ولا يمكن الخروج بتصور عن نجاح الدين أو فشله في هذا البعد أو ذاك. هل اللازم الإتيان بالمعيار لقياس النجاح وعدمه من داخل الدين أوْ من خارج رحمه؟ النقطة الثانية إن المعطى الأخلاقي للدين في المجتمع يؤدي إلى زوال البنى الأخلاقية للدين في حال ترويج تلك العناصر السبعة للحداثة. أي أن الإعلان عن تلك الحقيقة يوجب انهيار الأسس الأخلاقية الدينية في السلوك الاجتماعي. وعليه، من الواجب مراعاة الأولوية في الكشف عن أي من تلك العناصر السبعة، وبخصوص الشعائر لا بدّ من القول إن استخداماتها ليست فردية فحسب، بل هناك**



فوائد واستخدامات اجتماعية لها، وهي تسهم في رسم الهوية العامة للمجتمع. علماً أن الغرب الحديث تحترم فيه أيضاً مجموعة من الطقوس والشعائر.

❖ دعني أقسم سؤالك الثاني إلى قسمين. أوافق على ما تفضلت به من أن الإعلان عن تلك العناصر دفعة واحدة، قد يفضي إلى نوع من الفوضى الاجتماعية. بمعنى أن تعرية هذه العناصر يؤدي إلى تخلي الناس عن الأخلاق التي كانوا يراعونها بدوافع دينية، دون أن يتاح لهم الوقت الكافي لهضم هذه المطالب، فيخسرون هذه ولا يربحون تلك؛ الأمر الذي يوجد خللاً في الانسجام الاجتماعي. أنا أوافق على هذه الملاحظة الدقيقة. ولذا أجد من المناسب توصية الأفراد الذين يؤرقهم هاجس حصول فوضى اجتماعية أثر الكشف عن هذه العناصر وتعريتها، أوصي هؤلاء بتجنب الكشف عن هذه الأمور دفعة واحدة، والأفضل مراعاة جانب الأولوية والتدرج.

اما القسم الأول من سؤالك المرتبط بآلية اختبار النجاح والموفقية، ففي هذا الصدد أشير إلى نقطتين. تارة تتحدث عن زمان عملية الاختبار (Testability) وأخرى تتحدث عن أصل تلك العملية. أحياناً تقول إن هذه العملية ممكنة ولكنها تستغرق وقتاً. وواضح أن الزمن اللازم لعلاج الصداع يختلف عن الزمن اللازم لعلاج السرطان. ولكل مريض مدة زمنية خاصة لكي يشفى خلالها. إذا كان مقصودك الوقت، حسن جداً، قم بتعيين المدة، ولو كانت طويلة الأمد. المهم أن تتمكن في النهاية من رؤية نتيجة الامتحان. ليس من المقبول أن يقول لي الطبيب ستشفى في غضون فترة، وكلما سألته عن الوقت الذي يحين فيه أوان الشفاء يقول لي: لم يحن بعد! نحن لا نتوقع من الدين أن يظهر



لنا آثاره في غضون يوم أو يومين ولا في شهر أو شهرين ولا حتى سنة أو سنتين، ولكن لا بدّ من أن يحدد لنا سقفاً زمنياً لذلك لنعرف بعده أن هذا الدين مصيب فيما يزعمه أو لا.

أما إذا كان سؤال مرتبطاً بأصل صلاحية الدين وقابليته للامتحان والاختبار، وتقول ـ مثلاً ـ إن الدين من حقه أن يحتكر صف الامتحان لنفسه، فكذلك لا يوجد إشكال من حيث المبدأ، ولكن في حالة كهذه، لو بادر أربعة أو خمسة من العقلاء لترك هذا الدين، فليس لهذا الدين وأتباعه أن يغضبوا كثيراً، لأن الإنسان العاقل لا يرضى ـ بطبعه ـ بأن يتعامل معه أحد على هذا النحو. العقلاء لا يمكن أن ينصاعوا لدين يزعم أنه غير قابل للتجربة والامتحان، وأن على الناس أن يقبلوه دون نقاش، ويعملوا بتعاليمه وأحكامه حتى لو لم تنسجم في ظاهرها مع ما يرونه صحيحاً أو مفيداً في واقع الحياة. إن من الممكن إقناع العاقل بأن تشخيص المرض خارج عن عهدته. لا إشكال في ذلك ولكن العاقل يبقى مصراً على الاحتفاظ لنفسه بحق تقدير الموقف بشأن نجاح أو عدم نجاح الطريقة المتبعة في العلاج. ليس من حق بائع الحلوى أن يفرض على المشتري شراء الحلوى حتى لو لم يكن مقتنعاً بطعمها، فيقول له عليك أن تشتري الحلوى وتأكلها ولا تسأل عن طعمها فالأمر عائد إلي! بهذه الطريقة سيفقد زبائنه الواحد بعد الآخر، ويغلق متجره في غضون أيام. الإنسان العاقل ليس مستعداً لوضع كل بيضه في سلال الآخرين، قد يوافق على أن لا يكون له دور في عملية تشخيص الخلل، ولكن مهمة البت في ارتفاع هذا الخلل أو بقائه بعد العلاج تبقى مهمته هو دون غيره.

■ ينحى البعض في بلدنا منحى ظواهرياً في التعامل مع المشاكل والأزمات، هل تعتقدون بجدوى هذا الاتجاه؟



❖ كلا! اعتقد أن هؤلاء غير جادين في النظر إلى الإنسان وآلامه ومعاناته. إن الاتجاهات الظواهرية مناسبة للأخذ بها في المجالات الأكاديمية والجامعية وعلى صعيد المنتديات والمؤتمرات العلمية، ولكنها غير مجدية عند من يكون همهم الأول معالجة مشكلات الإنسان وأزماته. وإذا عجز الدين عن الوفاء بهذا الدور، لن تجدي في ذلك آلاف البحوث والدراسات العلمية والأكاديمية. وحتى لو أجريت في الحقل الديني فلن يكون لها أثر إلا في دفع عجلة علم الأديان إلى الأمام. وهذا ليس همنا الأساس. المهم عندنا أن يكون الدين في خدمة الإنسان، وإلّا فلا جدوى منه. من الممكن إجراء دراسات ظواهرية حتى في مورد الخرافات والأساطير. وتعلمون أن فرعاً من فروع علم النفس يختص بباب الخرافة، ولكن الخرافة تبقى خرافة مهما أجريت حولها من دراسات وبحوث. وكل البحوث والدراسات العلمية المرتبطة بالدين، ما لم تؤد إلى الحدّ من أزمات الإنسان وآلامه ومعاناته، فلن تكون ذات فائدة.



(٢)

المعنوية جوهر الأديان

لو كان البشر ناجحين في عملية البحث والاستقصاء، أو على الأقل، لو كانوا يعتمدون على من هذه صفتهم، لأدركوا بيسر، أن هدفهم الرئيس هو تحصيل الرضا الوجداني الباطني. ويتجلى اهتمامنا بهذا الهدف في مختلف سلوكياتنا وأفعالنا وأقوالنا وحركاتنا وسكناتنا، على شتّى الصعد والمجالات.

الهدف الأكبر لجميع الناس، على اختلافهم وتنوع توجهاتهم، هو الوصول إلى الرضا الباطني الذي يتألف من ثلاثة مقومات:

١ ـ السكينة.

٢ ـ البهجة.

٣ ـ الأمل.

هذه العناصر الثلاثة تؤلف بمجموعها ما يعبر عنه في علم النفس التجريبي والعرفاني برضا الباطن. بوسعنا أن نتمعن في كل الأعمال والتصرفات التي تبدر منا، ونتساءل عن علة القيام بكل واحد من تلك الأعمال، فإذا عثرنا على إجابة، وحددنا علة ذلك العمل، وكوننا قمنا به من أجل تحصيل الأمر الفلاني، نستطيع إعادة الكرّة من جديد، وذلك بأن نسأل أنفسنا مجدداً عن السبب الذي يحدونا لتحصيل الأمر المذكور.



وهكذا، نواصل عملية البحث والاستقصاء حتى نصل إلى مقصود نهائي؛ يعتقد علماء نفس التجربة والعرفان بأنه ليس غرضنا سوى رضا الباطن، أي أننا نقوم بهذه السلسلة من الأعمال المترابطة مع بعض، من أجل أن نشعر في باطن أنفسنا بنوع من الرضا. وقد ذكرت آنفاً ثلاثة عناصر هي الأهم بين العناصر اللازمة لتحقيق الرضا، وهي السكينة، والبهجة، والأمل.

نحن نمضي أيام عمرنا كله في طلب الرضا الباطني، وتحقيق هذه الأمور الثلاثة. هذه مقدمة علم ـ نفسية للدخول إلى هذا البحث. ولا بدّ أن نضيف إلى هذه المقدمة، مقدمة أخرى تاريخية؛ مفادها أن التاريخ يشهد بعدم تأثير ثلاثة أشياء في حصول أو عدم حصول هذا الرضا، وما يساوقه من سكينة، وبهجة، وأمل. ويمكن استنباط هذه المقدمة عبر العودة إلى التاريخ، على أن رد هذه المقدمة أو قبولها رهين بنمط المنهج المعرفي المعتمد في باب العلوم التاريخية.

هذه الأمور الثلاثة التي ليس لها دخل في تحقق الرضا الباطني أو عدم تحققه، هي:

١ ـ الدين والمذهب الخاص:

مما لا شك فيه، أن التاريخ ضم بين دفتيه أناساً تذوقوا طعم السكينة والبهجة والأمل، دون أن يعتنقوا الدين الذي نؤمن به، إسلاماً كان أو غيره. وإن التاريخ يكشف لنا بوضوح؛ يكفي معه أن نتصف بقدر من الصدقية والإنصاف، لندرك أن هذه العناصر الثلاث ليست مرتبطة بمذهب أو دين خاص، فقد تعتنق الديانة الفلانية وتصل إلى هذه العناصر الثلاث المؤلِّفة للرضا الباطني، وقد تكون مسلماً ويتاح لك ذلك أيضاً، وقد تكون مسيحياً، وغير ذلك من الأديان. ومن الممكن أيضاً أن تكون معتنقاً لأحد هذه الأديان، ومع ذلك تفتقر إلى هذه



العناصر ولا تصل إليها. وبعبارة موجزة: إن قبول أو عدم قبول دين أو مذهب خاص، ليس من شأنه التأثير في حصول أو عدم حصول هذه العناصر الثلاث التي يتألف منها رضا الباطن. ومعنى هذا الكلام، إمكانية الوصول إلى هذه الأمور الثلاثة من خلال أي دين أو مذهب. ومعناه الآخر إمكانية عدم الوصول إلى هذه الثلاثة حتى من خلال دين ومذهب خاص. وعليه، فإن نوعاً من الحياد موجود في الأديان تجاه هذه الأمور الثلاثة، وبالتالي فإن الوصول إلى هذه العناصر الثلاثة لا يتوقف على اعتناق دين أو مذهب بعينه. هذه أولى الواقعيات التاريخية.

٢ ـ العلوم والمعارف الإنسانية:

لعلنا نتفق جميعاً على أن شخصاً كسقراط، كان يتمتع بحياة إنسانية جديرة بالاحترام والتقدير. ونعلم أيضاً أن سقراط لم يكن على اطلاع بالفيزياء الذرية، ولا نظريتي التطور والنسبية، وغير ذلك، وذلك يعني أن هذا النوع من العلوم والمعارف ليس له دخل في ضمان تحقق الحياة الإنسانية الحقة. وهكذا بالنسبة لسلمان الفارسي، حيث نقبل جميعاً أنه عاش حياة إنسانية طيبة، دون أن يكون هذا الرجل عالماً بالرياضيات. فالرياضيات، إذن، لا دخل لها في تحقق تلك الحياة الطيبة. ونستنتج من ذلك أن العلوم والمعارف البشرية أو ما يعبر عنه بالفروع العلمية (Discipline) ليس لها أي دخل وتأثير في الوصول أو عدم الوصول إلى السكينة والبهجة والأمل.

٣ ـ الأنظمة الاجتماعية:

يبين لنا التاريخ كذلك، أن أناساً كثيرين عاشوا في ظل أنظمة اجتماعية مختلفة، ومع ذلك تمتعوا بحياة ملؤها السكينة والبهجة والأمل.



ولا يوجد من يدعي أن جميع من تمتعوا بهذه الأمور الثلاثة، كانوا يعيشون في ظل نظام سياسي واقتصادي وتربوي وأسري وحقوقي واحد. وهذا يعني أن الأنظمة المذكورة ـ والتي يجمعها النظام الاجتماعي ـ لم يكن لها تأثير قاطع وحاسم في حصول الطمأنينة والبهجة والأمل، والوصول إليها، ذلك أننا قد نرى أنظمة اجتماعية متنوعة، يعيش فيها أفراد يتمتعون بهذه العناصر الثلاث التي يتألف منها الرضا الباطني.

السمات الإيجابية للمعنوية

يتلخص مما سبق، أننا، وبالاستناد إلى واقعية نفسانية ثابتة، نتطلع جميعاً إلى السكينة والبهجة والأمل، وبالاستناد إلى واقعية تاريخية، نعلم **أن هذه الأمور الثلاث لا ترتبط بدين أو مذهب خاص، ولا بمعرفة وإلمام بفرع علمي معين، ولا بالعيش في ظل نظام اجتماعي محدد.** وبالتلفيق بين هاتين الواقعيتين، يطرح السؤال التالي نفسه: إذا كان الأمر كذلك، وكنا جميعاً نتطلع إلى السكينة والبهجة والأمل، دون أن يكون لنا ـ بالضرورة ـ انتماء إلى دين خاص، أو مستوى علمي خاص، أو نظام اجتماعي خاص، فلا بدّ والحال هذه أن يكون ثمة وجه اشتراك وتشابه فيما بيننا كبشر، هو الذي يجعلنا نتجه جميعاً نحو العناصر الثلاث (السكينة والبهجة والأمل) وذلك برغم التفاوت والاختلاف في أمور ثلاث (الدين، والمستوى العلمي، والنظام الاجتماعي). ما هو وجه الاشتراك والاتفاق هذا؟ في معرض الإجابة على هذا التساؤل الملح، ظهرت الحاجة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بحث مقولة المعنوية، في المحافل الأكاديمية الغربية، وقيل حينها أن المعنوية هي الشيء الذي يمثل جانب الاشتراك هذا. وقد خصصت الكلام بالمحافل الأكاديمية الغربية، على اعتبار أن قضية المعنوية بحثت منذ فجر



التاريخ، ولكن هذا البحث لم يدخل نطاق المحافل العلمية والجامعية إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فيما سبق تعرضت لذكر بعض السمات والمقومات، في محاولة للتمييز بين المعنوية وبين الفهم التقليدي للدين. وقلت إن على الإنسان أن يقوم بجملة أعمال حتى يتاح له الجمع بين الطابعين الديني والمعنوي. ولما كانت تلك الأعمال ذات طابع إصلاحي وأحياناً إلغائي في باب الدين، ربما اكتسب بحثنا السابق، بسبب ذلك، صورة سلبية، بمعنى أن البحث السابق ركز على بيان الخصائص السلبية للمعنوية، وأنها ليست كذا، وليست كذا... بينما يتجه هذا البحث لبيان الصفات الإيجابية للمعنوية، وأنها تتصف بكذا، وكذا، وإن كان ضيق الوقت قد لا يسعفنا في ذكر جميع الأمور اللازم ذكرها في هذا المجال، ولكن على أي حال يجب الانطلاق في هذا البحث.

وقبل ذلك لا بدّ من إيراد جملة مقدمات.

المقدمة الأولى: مبدأ قابلية التعميم

إذا كانت للمعنوية عناصر وسمات، فهل يتسنى لنا القول إن المعنوية بهذه الصفات غير صالحة للتعميم، وبالتالي يصح الاعتراض على تصوير المعنوية على هذا النحو (غير القابل للتعميم)؟ منذ عصر فيلسوف الأخلاق الإنجليزي هير، جرى التأكيد على نقطة مؤداها أن الأخلاق، أية أخلاق، لا تكون جديرة بالقبول ما لم تكن صالحة للتعميم. لا يمكن الحديث عن أخلاق حميدة، ما لم يثبت أن أهل الكرة الأرضية لن يواجهوا مشكلة، أو يقعوا في مأزق، في حال التزامهم بهذه الأخلاق، فلو وجدت منظومة أخلاقية واتبعها البشر جميعاً فواجهوا



مشاكل وأزمات، فهذا يكشف بدوره عن خلل في تلك المنظومة، لا تكون معه جديرة بالقبول. في الواقع حرص هير على التأكيد على مبدأ قابلية التعميم كشرط لازم لمقبولية النظام الأخلاقي. وقد وافق الكثير من فلاسفة الأخلاق هير على هذا التصور، وإن خالفه بعضهم، وقالوا بعدم اشتراط قابلية التعميم.

والآن، إذا أخذنا بكلام هير، وقلنا أيضاً إن النظام المعنوي غير صالح للتعميم، فهل يعني ذلك أننا أشّرنا على خلل في هذا النظام؟ بعبارة أخرى؛ لو افترضنا جدلاً أن عمل البشر بالنظام المعنوي سيفضي إلى وقوع البشرية في مشاكل ومعضلات، أو بتعبير القدماء: يلزم من ذلك العسر والحرج، فهل تمثل هذه النتيجة الافتراضية إشكالاً يثار بوجه المعنوية، أم أن الأمر ليس كذلك؟

أعتقد أن الإشكال غير وارد، فلو لم نتمكن من تعميم النظام المعنوي، أو عممناه، ولكن تعميمه أدّى إلى الوقوع في مشاكل نظرية وعملية عويصة، مع ذلك يمكن القول أن النظام المعنوي جدير بالقبول والاحترام. لا يوجد هنا متسع من الوقت لبيان هذا الأمر، ولكن أكتفي بالإشارة إلى أن المعنوية المبحوث عنها إذا كانت هي نفس ما أنشده واتطلع إليه، فكونوا على يقين بأن البشر لن يجتمعوا عليها في يوم من الأيام، والموضوع ـ بالتالي ـ منتفٍ من الأساس.

المقدمة الثانية: المعنوية مقولة ذات مراتب ودرجات

ليس ثمة أناس معنويون بالكامل، وآخرون ليسوا بمعنويين مطلقاً. هنالك إنسان معنوي، وآخر أكثر معنوية منه، وثالث أقلُّ معنوية من



الاثنين. المعنوية حقيقة متدرجة تنطبق على مصاديقها بنسب متفاوتة، كالشجاعة والسخاء.

وحين نسلم بأن المعنوية مقولة من هذا النوع، من الطبيعي أن نجد في أنفسنا درجة من المعنوية، وبالتالي نعد أنفسنا مصداقاً للإنسان المعنوي. وهذا صحيح في حدّ ذاته. ولكن لا ينبغي أن يشجعنا ذلك على الخمول، وترك السعي لتحصيل الدرجات والمستويات الأعلى من المعنوية، اكتفاءً بالقدر اليسير الذي يوجد لدينا.

المقدمة الثالثة: الهدف من بحث المعنوية

أساساً، ما هو الهدف من طرح المعنوية؟ لماذا نطرح اليوم مشروعاً باسم المعنوية؟ إلى جوار الفهم التقليدي للدين؟

هناك أمران يجعلان طرح موضوع المعنوية قضية ملحّة وضرورية، وهما:

أولاً: قصور الفهم التقليدي للدين عن معالجة آلام الإنسان

إن الإنسان لم يخلُ في زمن من الأزمنة ولا في مكان من الأمكنة من الألم والمعاناة والمشقة. هذه حقيقة تؤكدها التجربة التاريخية الطويلة للإنسانية، وكذلك التجربة الفردية التي يمر بها كل إنسان على حدة. الإنسان كان وما زال قريناً لآلام وعذابات؛ لو أحصيتها لخرجت بقائمة طويلة جداً من هذه الآلام والمشاق والعذابات، ولكن النقطة الهامة هنا أن هذه الآلام والعناءات، على تنوعها وكثرتها، يوجد بينها نظام سلسلة مراتب. ولو قمنا بتصنيف هذه الآلام والمعاناة حسب الأولوية، سنكتشف أن (س) من الآلام يعود في جذوره إلى (س/٣) ألماً تأتي في مرحلة أسبق عليها، وهكذا



نستمر في ملاحقة الآلام والآلام المسببة لها حتى نصل إلى طائفة من الآلام والعناءات **تشترك بصفتين رئيسيتين**:

١ ـ إن هذه الآلام تقوم مقام الأم بالنسبة لسائر الآلام.

٢ ـ إن هذه الآلام تقف في عرض بعضها، ولا توجد بينها علاقة سببية طولية، بمعنى أن هذه الآلام ليست وليدة بعضها، وإن كانت بمثابة الأم لغيرها من الآلام والمتاعب والعناءات.

إن البشرية كانت تتطلع على الدوام إلى الدين لتكون أولى مهامه الكشف عن هذا النوع من الآلام، والمهمة الثانية إرشاد الناس إلى سبل التخلص من هذه الآلام (وبالطبع هناك مهمة ثالثة، ورابعة، وخامسة، ولكن البحث الآن في هاتين المهمتين).

الإنسان كان دائماً ينتظر من الدين أن يدله على هذا النوع من الآلام والمتاعب، لا على النوع الأول، السطحي، على اعتبار أن النوع الأخير مما يمكن أن يكتشفه الإنسان بنفسه دون الحاجة إلى الدين.

عندما نعاني من الصداع ونذهب إلى عيادة الطبيب، نريد من الطبيب أن يطلعنا على السبب الأصلي لهذا الصداع، وبالتالي يرشدنا إلى طريقة لرفع ذلك السبب والعلة الأم، على اعتبار أن رفع هذا السبب يفضي تلقائياً إلى ارتفاع سائر الآلام والمشاكل المترتبة عليه.

الإنسان ينتظر من الدين أن يرشده إلى العلل الجذرية للمشاكل، وإلى سبل التخلص منها. ولقد توفر الدين على هذه القابلية لحقب طويلة. لا أقول أنه قام بهذه المهمة في كل الأزمنة والأمكنة والظروف، ولجميع المتدينين، ولكن لو كان هناك من يريد ذلك من الدين، أعتقد أنه كان يحقق له ما يريد. ولهذا عبّرت عن ذلك بالقابلية. بالطبع كثيرٌ من الناس



لم يكونوا يتطلعون أساساً إلى أن يحقق لهم الدين ذلك، لأن إيمانهم بالدين كان على نحو لا يدفعهم باتجاه التفكير الجاد بشيء من هذا القبيل. وعلى أي حال، لو كانوا يطالبون الدين بذلك، أعتقد أنه كان قادراً على تلبية الطلب.

والسبب في هذه القابلية أن الدين التاريخي كان يقدم للبشرية مفاهيم جديرة بالقبول لدى إنسان ذلك العصر، بيد أن هذه المفاهيم راحت تتعرض للمساءلة والتشكيك تدريجياً. واليوم هناك أبعاد ميتافيزيقية ثقيلة للدين، لم يعد عقل الإنسان يطيق تحملها، أو يستدل عليها. وهذا هو الشيء الذي جعل الفهم التقليدي للدين غير قادر على إرشادنا إلى الآلام والمشاكل الجذرية للبشرية، فضلاً عن أساليب رفعها ومعالجتها. هذا هو السبب الأول الذي يحملنا على طرح مبحث المعنوية ويدعونا بإلحاح للبحث عن فهم آخر غير الفهم التقليدي السائد عن الدين.

ثانياً: ضرورة التميز بين المقدور والمأذون

الأمر الآخر الذي يدعونا لطرح مشروع المعنوية، هو ازدياد الحاجة للمعنوية في عالم اليوم أكثر من أي وقت مضى. في السابق، كان الإنسان بحاجة إلى الدين لتلبية تطلعاته الوجدانية، وكذلك لتنظيم حياته الاجتماعية. ولكن في ذلك الوقت، إذا نوى الإنسان رفض النظام الحياتي العام وتدميره، لم يكن يمتلك القدرة الكافية لتحويل نيّته تلك إلى عمل. بخلاف اليوم، حيث نمتلك قوى جبارة قادرة على تدمير الكيان الاجتماعي العام. وبتعبير آخر؛ أنه كلما ازدادت الأدوات والوسائل التي يقتنيها الإنسان، كلما تنامت قدرته على العمل، والتنفيذ وكلما زادت قدرته على العمل والتنفيذ، كلما مست الحاجة إلى عامل يكبح جماحه ويحول بينه وبين تنفيذ ما يريد. إن حجم الأعمال التي بات بمقدورنا اليوم



إنجازها أكبر بكثير من السابق. حتى عاد الإنسان يتصور أنه قادر على فعل كل ما يريد فعله. فلا بدّ إذن من إيجاد عامل يردع الإنسان ويقول له: لا يحق لك القيام بكلّ ما تقدر عليه، قد تستطيع القيام بأمور كثيرة، ولكنك لست مأذوناً بذلك، فليس كل مقدور بمأذون.

قبل ألفي عام، لو ظهر شخص يزعم بأنه قادر على تدمير العالم بأسره، وأن قدرته هذه بالقوة وبالفعل، فالواقع أن كلامه هذا لن يعدو كونه مجرد ادعاء فارغ كبير، إذ لم يكن الإنسان يمتلك حينها الآليات والأدوات الكفيلة بتحقيق هذا الطموح، بخلاف الحال اليوم.

يمكن القول إن لدى إنسان العصر القدرة الهائلة على إدخال ما يدور برأسه حيز التنفيذ، ما لم يحرص البشر على خلق حاجز بين ما هو مقدور وما هو مأذون، وذلك تفادياً لتعريض النظام الاجتماعي العام لخطر التدمير الشامل. هذه الفكرة كانت أحد العاملَيْن المساعدين على الاهتمام اليوم بمشروع المعنوية والتعامل معه على نحو جاد أكثر من ذي قبل.

العاملان أعلاه (قصور الفهم التقليدي للدين عن معالجة آلام الإنسان، والحاجة الماسة إلى الفاصل بين المقدور والمأذون) دعيا بعض المهتمين بالشأن الديني الاجتماعي إلى التفكير جدياً ببحث موضوع المعنوية إلى جوار، أو مضافاً إلى، أو كبديل للفهم التقليدي للدين.

المعنوية جوهر الدين

المعنوية شيء ضروري في هذا العصر، ولأنه ضروري فهو مطلوب. والفارق بين المعنوية والفهم التقليدي للدين يكمن في أن الأخير لم يعد ممكناً اليوم، وإنْ كان في حينه لازماً ومطلوباً. أما المعنوية فهي لازمة ومطلوبة وممكنة في آنٍ. بعبارة أوضح، أن التدين



التقليدي بالنسبة للإنسان الحديث ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ قد يكون مطلوباً، ولكنه ليس ممكناً. في حال يظهر أن المعنوية لهكذا إنسان، مطلوبة من جهة، وممكنة من جهة أخرى. (ينبغي ملاحظة أن مقصودي من الدين والتدين هو الفهم التقليدي للدين التاريخي، وليس جوهر الدين ولبه، والذي أعتقد أنه المعنوية ذاتها).

المقدمة الرابعة: المعنوية تستبطن نحواً من العلمنة

إن المعنوية تستبطن نوعاً من العلمنة... فالهاجس الأول للمعنوية هو الآن والمكان. ولا يعني هذا أبداً أن المعنوية تنكر عالم ما بعد الموت. بوسع الإنسان المعنوي أن يؤمن بحياة ما بعد الموت، وأن يقبل بقانون العقاب والثواب الأخروي. الكلام، حول خصوصية الآنية والمكانية التي تدعو الإنسان المعنوي للاتجاه نحو المعنوية، بأمل أن يستطيع من خلالها تأمين تطلعاته في هذا الآن والمكان. فهو يتطلع ـ الآن ـ إلى تحصيل طمأنينة الباطن، وبهجة الباطن، وأمل الباطن، وبكلمة واحدة (الرضا الباطني) الذي من شأنه أن يمنح الحياة معنى. الإنسان المعنوي ينظر إلى حياة ما بعد الموت ويقول بلسان الحال: إنْ كانت موجودة فسوف أنعم بها، وإن لم تكن موجودة، فعلى الأقل لم أخسر الدنيا!

وإلى هذا يشير الشاعر:

إذا أمكن الحصول على الجنة نقداً فلماذا أصدق وعود الشيخ الزاهد؟!

ربما كان التعبير بـ (لماذا) ينطوي على شيء من الجفاء والوقاحة، ولعل الأفضل التعبير بـ (ما حاجتي لتصديق...). هذا التوجه والطريقة في التفكير والتعامل مع الدين تنسجم مع المنطق والمنهج العلماني. ومعنى



هذه العلمانية والمدرسية، الاهتمام بهذا العالم والحرص عليه، وليس عده العالم الوحيد الذي يؤمن به الإنسان المعنوي.

المقدمة الخامسة: تخفيف الألم والمعاناة

إن الغاية والمقصد النهائي الذي يمثل نقطة الهدف بالنسبة للإنسان المعنوي، هو التخفيف من آلام ومعاناة البشرية، بما فيها نفسه. وكما قلت، فإن الهاجس الأكبر لدى الإنسان المعنوي هو ذاته ونفسه. ولكنه يدرك جيداً أن لا سبيل لتخفيف آلامه ومعاناته، إلا بالعمل على تخفيف آلام ومعاناة الإنسانية ككل. في ضوء ذلك، فهو يتطلع من خلال العمل إلى تخفيف معاناة الإنسانية، إلى تخفيف معاناته هو، لأن ذلك هو الهاجس الأصلي لديه بوصفه إنساناً معنوياً. إنه في الحقيقة لا يرى بُداً من المشاركة في الحياة الاجتماعية، ومواساة الآخرين، والإسهام معهم في تغيير الواقع الاجتماعي نحو الأفضل، وبالشكل الذي يعود عليه بأقلّ ألم ومعاناة.

في الفقرات الآنفة، تحدثت دائماً عن تخفيف الألم والمعاناة، ذلك أن رفعها بالكامل لا يُعد في نظر الإنسان المعنوي مطلباً واقعياً، إذ لا مناص من مواجهة الألم والمعاناة في هذا العالم. نعم، هو يعمل على تخفيف هذا الألم عن نفسه وعن أبناء نوعه، قاطعاً الأمل بإمكانية محوه من الأساس. ثمة أوجه مأساوية للحياة الدنيوية؛ تعتبر منتجة للألم ومسببة للمعاناة، وهي أوجه لا يمكن اجتنابها وتفادي الوقوع فيها، والتخلص من تبعاتها، إلا على سبيل الحدّ من تلك التبعات.

خصائص الإنسان المعنوي

والآن يحين موعد بيان خصائص الإنسان المعنوي، وابتدئ بتسليط



الضوء على منهجيتي في إحصاء هذه الخصائص والمواصفات. هل سأقوم بجمع عدة أشخاص معنويين واستخلاص الصفات المشتركة بينهم (الطريقة الاستقرائية الحديثة)؟ أم سأقول بأن الإنسان المعنوي لا بدّ أن يتصف ـ بحسب اقتضاء مفهومه ـ بكذا وكذا من الصفات (الطريقة القياسية القديمة)؟

الواقع أنني سأسلك منهجاً وطريقاً ثالثاً في التعرف على صفات الإنسان المعنوي. إذا كان الهم الأكبر لهذا الإنسان تخفيف الألم الذي يطاله ويطال أبناء جنسه، فلا بدّ أن تكون هناك خصال وصفات تلتقي في نفس الإنسان المعنوي وتتوزع على الجانب العقائدي والعاطفي والإرادي فيه، لتؤثر معاً في الحدّ من آلامه ومعاناته. هذه هي الطريقة التي سألجأ إليها في تشخيص وإحصاء هذه المواصفات.

وقد صنفت هذه الصفات في ثلاثة مجالات، على اعتبار أن الشخصية الإنسانية تتمظهر في ثلاث ساحات: ساحة العقائد، وساحة العواطف والمشاعر (وهي الساحة التي نستشعر فيها الألم والعذاب) وساحة الإرادة. وعلى حدّ تعبير علماء نفس القرن التاسع عشر، أمثال وليم جيمز: لدينا ساحة Cognitive (العقائد)، وساحة Emotive (العواطف)، وساحة Conative (الإرادة).

ماذا أصنع؟

أولى خصائص الإنسان المعنوي أن سؤاله الوحيد أو الأهم هو (ماذا أصنع؟). عادة ما يتطرق الفلاسفة في كتبهم إلى ذكر قائمة من الأسئلة يعدونها أسئلة أساسية وجذرية، من قبيل:

ـ من أين جئتُ؟ ـ أين أنا الآن؟

ـ إلى أين أذهب؟ ـ ما هو هدف الخلقة؟



- ما معنى الحياة؟ - هل العالم متناه؟

- هل الله موجود؟ - هل للإنسان روح؟

يقال إن هذه هي الأسئلة الأم وعلى الفلسفة أن تجيب عنها، بينما الإنسان المعنوي لا يُعد أياً من هذه الأسئلة أسئلة جذرية رئيسية، والسؤال الأم عنده هو (ماذا أصنع؟). وقد تجنبت - عن قصد - صياغة السؤال على شكل (ماذا يجب أن أصنع؟) وأسوأ منه (ماذا يجب أن نصنع؟).

يقول الإنسان المعنوي: إن الإرادة والاختيار هي الشيء الوحيد الذي يضعني خارج إطار هذا العالم، على نحو يمكنني القول (أنا والعالم) دون أن يذوب أو يُستهلك وجودي في العالم ويصير جزءاً منه. لو كان لدى الإنسان علم وشعور، ولم تكن لديه إرادة، فإنه لن يخرج عن كونه جزءاً من هذا العالم، ولن يكون ثمة معنى لمقولة (نحن والعالم). الشيء الوحيد الذي يجعلنا في مواجهة العالم هو الإرادة والاختيار. (الإرادة غير الاختيار بالطبع، وهي أحد شروطه اللازمة، ولكننا سنتجاهل الاختلاف هنا، علماً أن المقصود في هذا البحث هو الاختيار). إذا كنتُ محيطاً بكل شاردة وواردة في هذا العالم، ولكن علمي وإحاطتي هذه ليست مؤثرة في تشخيص (ماذا أصنع؟) فلا قيمة لهذا العلم في نظر الإنسان المعنوي. إذا كنا حريصين على الاطلاع على أسرار هذا العالم ومعرفة خفاياه، فإن حرصنا هذا نابع عن القناعة بأن هذه المعرفة المطابقة للواقع ستنعكس انعكاساً مباشراً على طريقة تعاطينا مع الأشياء، وإلا فلو اكتسبنا علوم الدنيا كلها دون أن يكون لذلك أثر وجدوى على صعيد الحياة، فإن الإنسان المعنوي يعتبر العمر الذي صرفناه في كسب تلك العلوم قد ذهب هدراً. إن كل ما نريد تعلمه ترتبط قيمته بالأساس بمقدار تأثيره على أعمالنا وسلوكياتنا. والمراد من العمل



هنا معناه العام، وليس خصوص ما يعنيه القدماء من اللفظ، والذي ينطبق فقط على أعمال الجوارح (من يد ورجل، وعين وأذن ولسان...). مقصودي من العمل هو كل شيء يمكن نسبته إلينا كفعل، أو هو ما يعبر عنه الفلاسفة بـ (Action). والـ (Action) شيء مغاير للحركات الطبيعية. إن الشيخ العجوز الذي يعاني من ضعف الأعصاب قد يصاب بالرعشة في يديه أو رجليه، وهذه الرعشة حركة طبيعية، ولكنها ليست فعلاً من أفعال الشيخ العجوز. إذن، لا بدّ أن يكون للعلم تأثير في الفعل سواء الفعل الجوارحي أو الفعل الجوانحي، سواء الفعل الحاصل على مستوى البدن، أو على مستوى الساحات الوجودية الأخرى، والتي نقصد منها هنا اثنتين على الأقل: ساحة الذهن، وساحة النفس. بعبارة أخرى؛ أن كل ما يصدر منا عن إرادة واختيار فهو فعل وعمل أو (Action). وفي رأي الإنسان المعنوي؛ كل ما نعرفه أو نريد معرفته من العالم، الغرض الأساس منه أن يكون مؤثراً، ولو بمقدار ذرة في التعاطي مع سؤال (ماذا أصنع؟) وإلا فقد ذهب هدراً العمر المبذول في تحصيل تلك المعرفة.

من هنا، فإن أحد الأمور التي تتردد كثيراً على ألسنة أهل المعنى في العالم، هو العلم الذي لا ينفع، حيث يحذروننا كثيراً من تضييع العمر في كسب هذا النوع من العلم، الذي لا يؤثر على العمل أبداً، وحتى لو أثر فيه فإننا نبتعد بأنفسنا، في مقام الفعل، عن هذا التأثير.

ولكن ما هو شأن تلك الأسئلة الأم الموجودة في الكتب والموسوعات الفلسفية؟ الجواب: إن تلك الأسئلة ستكتسب أهميتها بمقدار إسهامها في التمهيد للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟). وهي، من هذه الناحية، تحتفظ بصفة كونها الأسئلة الرئيسية الأم، أي إنها أسئلة رئيسية بالنسبة إلى غيرها من الأسئلة التي ستعتبر ثانوية، لأن الإجابة



عليها ليس لها ذلك المستوى من التأثير على الإجابة المرجوة لسؤال (ماذا أصنع؟).

أعود للتأكيد على أن الهاجس الأكبر لدى الإنسان المعنوي، هو مدى التأثير الذي يسببه العلم على صعيد العمل، وهو ما كان سائداً بين العلماء والفلاسفة الوجوديين، وقد كان دستوفسكي أول من لفت الأنظار إليه. يقول (اندريه جيد) في كتاب له حول دستوفسكي: إن أهمية هذا الرجل تكمن في كونه أول من نبّه البشرية إلى أهمية سؤال (ماذا أصنع؟). وإن جميع الفلاسفة الآخرين في العالم لن يكون لجهدهم الفلسفي قيمة تذكر ما لم يأخذوا هذه الحقيقة بعين الاعتبار. والسبب في ذلك أن الإنسان لا يكون مؤثراً ما لم يطرق ساحة العمل. أما كيف يطرق ساحة العمل هذه؟ فهذا ما يتيسر له عبر ما يكتسبه من معارف ومعلومات تعينه في تحديد هذه الكيفية.

■ **ولكن إذا تجاهلنا ذلك الهدف، كيف يتاح لنا ـ بعد ذلك ـ الإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟)، أتصور أن السؤال عن الهدف هو السؤال الأم؟**

حسن جداً. كلامك يعني أن معرفة ذلك الهدف مقدمة للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟). ولكن أيهما أهم؛ المقدمة أم ذو المقدمة؟ لا شك أن ذا المقدمة هو الأهم، فتعود الأهمية والأولوية لسؤال (ماذا أصنع؟) من حيث أردت أن تسلبها عنه.

وعَوداً على بدء، إذا كنت راغباً بمعرفة أن الله موجود أو لا، فالدافع الذي يقف وراء رغبتي هذه، هو اعتقادي بأن طريقة سلوكي في حال الاعتقاد بوجود الله، تختلف عنها مع عدم هذا الاعتقاد، وهكذا الأمر مع سائر الاعتقادات. والخلاصة أن جميع المسائل تكتسب أهميتها من خلال درجة تمهيدها للإجابة عن سؤال (ماذا أصنع؟).



وبتعبير آخر، إن أهمية كل مسألة، في نظر الإنسان المعنوي، نابعة من مقدار دخلها في الإجابة عن هذا السؤال. والإنسان المعنوي يهتم ـ في الواقع ـ بطرح أي سؤال بالقدر الذي يشعر فيه أن الجواب عن هذا السؤال سيعينه في العثور على جواب لسؤال (ماذا أصنع؟).

الإنسان المعنوي يهنأ بحياة أصيلة لا استعارة فيها

النقطة الأخرى، أنه حينما يصبح الإنسان جاداً في السؤال، فسيلوح له أمر آخر هو أصالة الحياة. والأصالة هنا مرادفة لـ: (Authenticity). الإنسان المعنوي هو الإنسان الوحيد الذي يتمتع بحياة أصيلة بالمعنى الدقيق للكلمة. أما الآخرون فحياتهم مستعارة (Vicarious)!

ما معنى الحياة الأصيلة، ولماذا يقال بأن الإنسان المعنوي هو الوحيد الذي يهنأ بها؟ سأحاول الاقتراب من هذه المسألة من عدة جهات.

ثمة بحث في كتاب (الوجود والزمان) لهايدغر، سأستعين به لتقريب معنى الحياة الأصيلة. يقول هايدغر هناك: إننا نعيش حياتنا في نسيج اجتماعي يمكن وصفه بثلاثة نعوت وسمات:

١ ـ العبثية، والفوضوية، واللاهدفية:

إن أقوالنا وأعمالنا ومواقفنا، كلامنا وصمتنا، فرحنا وحزننا، وكلّ شيء فينا داخل في نطاق هذه الفوضوية، حتى معلوماتنا التي نكتسبها من المحيط الخارجي تأتينا بشكل فوضوي، ونقوم نحن بتكديسها فوق بعض، ومن ثم ننقلها للآخرين. إن القسم الأكبر من الجهد الذي نقوم به في الحياة هو تجميع ما نكتسبه من الآخرين ونقله إلى غيرهم، بدون أن ندرك ماذا اكتسبنا، وماذا نقلنا لغيرنا. وفي الحقيقة، نحن نستلم ألفاظاً



ونحوّلها لآخرين، دون أن نمارس فعل الوعي (Understanding)، على حدّ تعبير هايدغر. نحن هنا مجرد أدوات ناقلة، تماماً كالحشرات التي تقف على شيء، وتتعلق بأرجلها ذرات من ذلك الشيء، فتنقلها ـ لا عن وعي ـ حينما تطير وتحطّ على مكان آخر. نحن البشر لدينا قنوات إدخال (Input) وقنوات إخراج (Output)، ومن خلال هذه القنوات تأتي المعلومات وتذهب دون أن نفقه منها شيئاً. هايدغر ـ طبعاً ـ لا يعتبر هذه الأمور معلومات، وإن كنا نتصور أنها كذلك، لأننا في الواقع لم نقم سوى بعملية تمرير للألفاظ دون أن ندرك معناها.

٢ ـ المرور العابر على المعلومات:

السمة الثانية التي يذكرها هايدغر، هي المرور العابر على المعلومات، فنحن عادة ما نطالع كتاباً معيناً، وقبل أن نهضمه جيداً ننتقل إلى كتاب آخر، دون أن نلبث الوقت الكافي لترسخ المعلومات في الذهن. وهذا يشبه إنساناً يتناول الطعام وقبل أن يهضم جيداً في معدته يلحقه بطعام آخر. المهم عندنا أن نقرأ أكبر عدد ممكن من الكتب لكي نتشدق بها أمام الآخرين ويفهموا أن ما من كتاب إلّا وقد اطلعنا عليه. وهذا يكشف عن أن الواحد منا لا يريد أن يلبث طويلاً في موطن معين ويتعمق فيه.

يشير أحمد العلوي، زعيم الشاذلية في الجزائر، في إحدى رسائله إلى ملاحظة مهمة، ذكرها مارتين لينغز في واحد من أثرَيْه. يقول العلوي: إن الشخص العطشان الذي يحفر في أكثر من نقطة وسط الصحراء، في الواقع يعاني من الحمق أكثر من العطش. لأن العاقل لا يحفر في وضع كهذا في أكثر من نقطة واحدة، لأن الحفر في هذه النقطة ربما يوصله إلى الماء ولو على صعيد الاحتمال، أما الحفر في عدة نقاط وأماكن، فلن يوصله إلى الماء قطعاً. مشكلتنا في باب تحصيل العلم،



أننا ما إن نطرق باباً علمياً حتى نفكر بطرق باب آخر قبل أن نتقن الأول ونهضم مطالبه هضماً كاملاً.

٣ ـ الحيرة وعدم التأمل والتدبر:

السمة الثالثة التي ذكرها هايدغر هي الحيرة والدوار. حين لا يكون هناك فهم ولا استقرار على معلومة، لن نكون قادرين على معرفة ماذا يدور في العالم المحيط بنا، وبالتالي نصاب بالحيرة والدوار. مثلاً نحن لا نعرف أن العالم الذي نعيش فيه متناهٍ أو غير متناهٍ. وذلك أننا لم نلبث فترة كافية للتأمل بعمق في تناهيه أوفي عدم تناهيه، رغم أننا قرأنا جميع الكتب التي أُلفت في هذا الصدد. وكذلك موقفنا من الله كوجود وصفات، لم نتخذ موقفاً واضحاً في هذا الصدد، وذلك لأن اتخاذ الموقف يتوقف على المكوث والتريث قليلاً لفهم القضية. حينما يسألوننا: هل الله موجود؟ نجيب: «حسناً، توجد ـ بالطبع ـ أقوال عديدة في هذا الموضوع، وهي كيت وكيت». وهذا في الحقيقة نوع من التهريج، لأننا رغم معرفتنا بالأقوال الموجودة في هذا الباب، ليس بوسعنا الالتزام بأحد هذه الأقوال، وذلك أنا لم نتريث ونقف عند هذه الأقوال وقفة تأمل وتمعن، لكي نختار منها الرأي الأمثل والقول الأفضل، ونرفض بقية الأقوال والآراء.

ويظهر من مجموع ما يقوله هايدغر: إن الناس عبارة عن أوعية تصب فيها أشياء من قبل الآخرين، دون أن يكون لهم شيء من أنفسهم. وهو يعتبر أن الحياة بهذا الشكل ليست أصيلة، لأن الحياة الأصيلة هي تلك الحياة التي تكون فيها أعمالنا جميعاً على أساس فهمنا الخاص للأشياء. أي نقوم بأعمالنا على النحو الذي يتيح لنا القول: أننا فاعلو ذلك العمل؟ متى يمكن أن ننسب لأنفسنا الكلام والصمت والحزن



والفرح، فنقول تكلمنا أو سكتنا هنا بدافع ذاتي وجداني. إن كلامنا وسكوتنا وسائر تصرفاتنا تحصل عادة بدوافع خارجية لا باطنية. ثمة ـ دائماً ـ شيء يدعونا من الخارج للكلام أو للسكوت. هذه الحياة ليست حياتنا نحن... نحن فيها مثل لوحة سينمائية يسلط عليها الضوء من الخارج وتنعكس فيها الصورة، بدون أن ينبع منها شيء من الداخل. وفي حالة كهذه يكون الإنسان فاقداً للهوية، لأن هوية الإنسان ترتبط بأصالته. والافتقار للهوية يعني أن الإنسان يتحير أحياناً؛ أيكون في موقف معين حزيناً أو مبتهجاً؟ إن الإنسان الذي يفتقر إلى التحرك الذاتي، يحتاج إلى الإرشاد والمساعدة حتى في تعيين كونه في موقفٍ ما، فرحاً أو محزوناً!

العاشق لا يحب المعشوق بل يحب صورة مغايرة له

تلك وجهة نظر يتبناها هايدغر وأمثاله. وثمة وجهة نظر أخرى يتبناها كارل راجرز، وهو من طليعة علماء نفس النهضة الثالثة، أي علم النفس الإنساني. قدم راجرز بحثاً أورده هنا بإيجاز. يقول: حين يولد الطفل فإنه يعمل غريزياً على جذب كل شيء ينفع جسمه، وطرد كل شيء يضرّ به. مثلاً يجذب الطعام إليه ما دام يشعر بالجوع، لأن الطعام ينفع جسمه، والجوع يضره. وهكذا فإن كل عمليات الأخذ والرد والقبول والرفض التي يمارسها الطفل تستند إلى أساس واحد، هو جذب ما ينفع بدنه، ودفع ما يضره. وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الطفل يراعي غريزياً نوعاً من النظام القيمي، وهذا النظام القيمي والمعياري يرتكز على مبدأ نفع البدن وضرره. ويصطلح راجرز على هذا النظام بالنظام القيمي الطفولي (Infant)، ولكن الطفل يصاب شيئاً فشيئاً بنوع من الازدواجية كلما تقدم به العمر، ويشعر أنه بحاجة ماسة وملحة لأن يكون محبوباً بين الناس المحيطين به. وحين يتنامى هذا الشعور لديه



يبتلى بنوع من الازدواجية، فلقد كان في السابق يجتذب لنفسه الأمور التي تنفع بدنه ويبعد عنه الأمور الضارة، أما اليوم فهو يشعر تدريجياً أنْ لا مجال بعد الآن لاتباع النظام القيمي السابق في الجذب والطرد، والذي كان يسير عليه بمقتضى الطبع والغريزة. وذلك أنه بدأ يدرك أن استمراره في جذب بعض الأشياء المفيدة لبدنه سيغضب والدته ويغيظها منه، وهو الآن على مفترق طرق؛ إما أن يرضي غريزته أو أن يرضي والدته، ولا بدّ من اختيار أحد الأمرين، لأن الجمع بينهما غير ممكن باعتبار التقاطع بين الإرضاءين. بوسع الطفل إرضاء غريزته وتلبية ما يريد بدنه، ولكن ثمن ذلك إغضاب والدته وعدم رضاها عنه. كما أن بوسعه إرضاء والدته والحفاظ على مكانته عندها، شريطة أن يتجاهل متطلبات الطبع والغريزة. وتدريجياً يتجه الطفل نحو ترجيح الخيار الثاني على الأول، إيذاناً بدخول مرحلة البلوغ، واستبدال النظام القيمي الطفولي بنظام قيمي جديد، يكون المعيار الأساس فيه إرضاء والديه، لكي يبقى محبوباً في نظرهما.

إن الطفل ـ وكل من يشابهه في السلوك وإن كبر ـ يقول بلسان الحال: رباه! إنهم لا يحبون روحي المعراة المجردة وغير المشوهة، فإذا كنت أريد البقاء محبوباً عندهم، لا بدّ لي إما أن أتستر على روحي، أو أن أشوهها، أو أفعل الأمرين. لو أراد هذا الطفل أن يتماشى مع مقتضى طبعه وغريزته الباطنية ـ أي يخفي روحه أو يشوهها ـ فسيفقد محبوبيته لا محالة. الأمر الذي لم يعد مستعداً له أو قادراً عليه، فلا بدّ إذن، إما أن يتستر على حقيقة روحه، أو أن يظهرها ولكن بصورة مشوهة، فهو يعلم ـ على كل حال ـ أن روحه المعراة غير المشوهة لا يحبها أحد. ولكي تُحب روحه هذه، فلا محيص من التكتم عليها، أو إظهارها للناس مشوهة... ولكن ما هي نتيجة هذا التشويه، خاصة إذا تكرر؟ الجواب:



أن تكرار عملية التشويه لإرضاء الآخرين، سيُسفر في النهاية عن روح مشوهة، إلى حدٍّ يبغضها صاحبها، ولا يطيق النظر إليها. ومعنى ذلك أن الإنسان نجح في جلب رضا الآخرين، ولكن على حساب رضا نفسه عن نفسه. والإنسان الذي لا يرضى عن نفسه لا يحيى حياة أصيلة. الإنسان لا يحب نفسه إلا حينما تتصرف على مقتضى الطبع، لا على النحو الذي يرضي فلاناً ولا يثير سخط فلان.

الحب بتعبير راجرز؛ إن كان بمعنى المحبوبية لا المحبة، فإنه يسلب منا طعم الحياة الأصيلة. والإنسان المحب العاشق يفرض على نفسه أشد أنواع التكتم والتستر والتعتيم. ومرادي من الحب هنا ما يرادف (Exclusive) لا المحبة للناس. العاشق لا يحب المعشوق بل يحب صورةً للمعشوق مغايرة له، فالمرأة التي تحب رجلاً، هي في الواقع، لا تحبه هو، بل تحب صورة له مغايرة لذاته. والرجل يقوم بدوره بتقريب نفسه من تلك الصورة، حفاظاً على استمرار حب المرأة له.

هذا هو عملنا الوحيد؛ نقرب أنفسنا دوماً من الصور المرسومة لنا في أذهان الآخرين. مثلاً، أنت تحب الشخص السخي والكثير الإنفاق، وهناك شخص يحبك، ويحب أن تحبه، فتجد بطبيعة الحال أنه يتصنع الكرم والسخاء وكثرة الإنفاق، حتى لو كان على خلاف طبعه، وذلك ضماناً لاستمرار حبك له، أو أنك لست بشجاع بطبعك، ولكن تعرف بأن حبيبك يحب الشجاعة والشجعان، فتضطر لتمثيل دور الإنسان الشجاع، لكي لا تسقط من عين الحبيب، حتى وإن اقتضى ذلك أن تتخلى عن حياتك الأصيلة الطبيعية، وتستعير ثوباً جديداً للحياة!

يقول راجرز: إن الرغبة بأن نكون محبوبين، خصلة متجذرة فينا، ومعظمنا يبقى إلى آخر عمره، في هذه المرحلة؛ مرحلة التضحية بالكون



كما نحب، لصالح الكون كما يحب الآخرون. وبدل أن نعيش على نحو نرضى فيه عن أنفسنا، نفضل العيش على النحو الذي يرضى به الآخرون، ويستحسنونه هم لا نحن. هذه هي الحياة المستعارة، التي لا يتمرد عليها من البشر إلا القليل من الناس، ممن يتنبهون لهذه المفارقة، ويقررون ـ بدوافع شتى ـ العودة إلى الحياة الطبيعية، منتقلين بذلك إلى النظام القيمي البالغ (Mature) الذي يوجد وجه اشتراك بينه وبين النظام القيمي الطفولي (Infant)، كون الاثنين لا يعيران وزناً كبيراً لاعتبارات الآخرين، والمعيار الأهم في النظامين هو ما يريده الإنسان بنفسه ويرجحه من الخيارات المطروحة، وعلى هذا الأساس فقط يُتخذ القرار وينجز العمل.

ويكمن الفرق بين النظامين في أن المعيار في النظام القيمي الطفولي هو البدن ومتطلباته التي يفرضها الطبع والصرافة (دون وعي وتفكير)، بينما في النظام القيمي البالغ يفرض الفكر بمعناه الهايدغري نفسه على قرارات الإنسان وسلوكياته. كأن الإنسان هاهنا يعيش في الخلأ، ولا يوجد ثمة إنسان آخر يريد أن يرضيه ويتجنب سخطه عنه. وقلنا (كأن) لأن الإنسان في هذه المرحلة يقول: مرحباً بكل من يحبني أنا بنفسي، وليس بكل من رسم صورة لي وراح يدعوني لألتحق بتلك الصورة وأتشبه بها. وعليه، ما تزال هناك رغبة لدى الإنسان في هذه المرحلة بأن يقع موقع حب واهتمام الآخرين، ولكن شريطة أن يتوجه الحب لنفس ذلك الإنسان وروحه المعراة غير المشوهة والمزيفة، فهو غير مستعد للتستر على حقيقته أو تشويهها، لأنه يريد أن يحيا حياته الأصلية الطبيعية، دون أن يلبس الثوب المستعار.

إن هذه الازدواجية والانفصام عن الذات هي إحدى المشكلات التي كانت تسجل على الفهم التقليدي للدين، من قبل اليسار الهيجلي،



نظير ماركس، وغيرهم حتى من المفكّرين الإلهيين المعاصرين، ففي هذا النمط من الفهم للدين يتعين على الإنسان أيضاً أن يتخلى عن صرافة طبعه طمعاً بكسب رضا الآخر. وهذا (الآخر) يختلف من دين لآخر، ولكن في جميع الأحوال فالنتيجة واحدة؛ هي انقلاب الحياة من أصيلة إلى مستعارة.

في ضوء ما مر من توضيح، أجد من المناسب القول الآن إن الإنسان المعنوي هو ذلك الشخص الذي يتخذ قراره بنفسه لنفسه، وفي ضوء ما تحمله نفسه من رغبات وقناعات. وهكذا، فحياة الإنسان المعنوي حياة أصيلة لا استعارة فيها أبداً.

الإنسان المعنوي يتعلم من الجميع لكنه لا يقلد أحداً

■ هل جميع أنواع الحب تسلب الإنسان صرافة طبعه؟

❖ كل نوع حب من نمط Exclusive[1] يسلب هذه الصرافة، ففي هذا النوع من الحب، لا أتطلع إلّا لكي أكون محبوبك؛ الأمر الذي يتطلب مني العمل على خلاف مقتضى صرافة طبعي. العارف يكثر الشكوى لدى ربه من الآخرين، فيقول: إلهي! إنهم يأخذونني مني!

وهذه حقيقة! الآخرون يسلبوننا من أنفسنا، لأن كل واحد منهم يطلب منا أن نعطل جانباً من جوانب وجودنا، فقط لأنهم لا يريدون ذلك الجانب. وهكذا يتعين علينا التفريط بجوانب وأبعاد كثيرة من وجودنا، استجابة لمطاليب الآخرين الذين لا يحبوننا إلّا بعد تجريدنا من تلك الجوانب والأبعاد.

---

(١) على وجه الحصر المانع من دخول الغير.



ويعبر بعض المفكّرين عن هذه الحالة بالتمثيل الاجتماعي. فنحن فنانون عاكفون على تمثيل مسرحية، كتب لها السيناريو شخص آخر، وساق مجريات أحداثها كما يشتهي ويريد.

يقول الشاعر جلال الدين الرومي في إشارة لهذا المعنى:

التقليد جعل الناس في مهب الريح   اللعنة على هذا التقليد القبيح!

أن يكون الإنسان في مهب الريح، إشارة دقيقة إلى أن التقليد والتمثيل يجعل الناس يتخلون عن أشياء كثيرة في وجودهم، فيخف وجود الواحد منهم لدرجة أن الريح تأخذه معها.

لسنا نحن الذين نتخذ القرار في الحياة المستعارة غير الأصيلة، ولكن متى تحصل هذه الحالة؟ الجواب: أنها تحصل حين نبتلى بالتقليد، حين نعمل بكلام شخص آخر تعبداً وبدون نقاش؛ حين نقع تحت تأثير التلقين الأبوي والتربية الأسرية وتوجيهات الكبار؛ حين ننساق مع توجهات الرأي العام، وحين نتأثر بالانفعالات البيئية لدى اتخاذنا قراراً ما؛ في هذه الموارد جميعاً ننسلخ عن حياتنا الأصيلة الطبيعية، ونقدم على أشياء لا نفقه وجه الإقدام عليها. نحن ـ في الغالب ـ نتبنى سلوكيات معينة إما على اعتبار أن الرأي العام يستحسنها، أو لأن الآخرين يتبنون نفس هذه السلوكيات، أو لأن شخصاً ما أمرنا بأن نفعل كذا، ونحن نقلده ونتصرف على ضوء أوامره ونواهيه. هذه هي سمة الحياة المستعارة.

هذا النوع من الحياة يأباه العرفاء الذين يحرصون على فهم حقائق الأشياء بعقولهم بعيداً عن تأثيرات الآخرين، وكأنهم يعيشون في الفراغ، لا يؤثر عليهم شيء سوى آرائهم ومشاعرهم وإراداتهم هم لا غير. إنهم يتخذون قراراتهم في مناخ من هذا القبيل، وعلى هذا الأساس فقط يتصرفون حتى وإن عارضهم الآخرون. العمل الأصيل هو العمل المبتني



على إرادة منبثقة عن فكر الإنسان وشعوره هو فحسب. والحياة الأصيلة هي الحياة المؤلفة من سلسلة أعمال وتصرفات من هذا القبيل.

والآن، هل نحن كذلك حقاً؟ الجواب: كلا! في الواقع نحن مقلدون وأتباع لغيرنا ولا نملك إرادة مستقلة أمام الآخر، سواء كان لهذا (الآخر) صورة مشخصة أم لم تكن. حينما أكون مقلداً للسيد فلان وعاملاً بتوجيهاته، تكون لهذا الغير صورة مشخصة، ولكن الأنكى من ذلك أن لا تكون لهذا الغير صورة مشخصة محددة، كما لو انسقت مع العقل الجمعي والرأي العام، وهو ما يعني في ذاته أنني أتبع جماعة أنا لست واحداً منهم. وكل واحد من هذه الجماعة يتبع الباقين، أي أنه يتبع جماعة ليس هو واحداً منهم أيضاً. هاهنا لا يُعلم أصلاً مَنْ يتبع مَنْ! والحقيقة أن الجميع هنا يتبعون «لا أحد». حينما يكون للرأي العام والانفعالات الاجتماعية تأثير على حياتنا، نعيش حياة مستعارة بشكل مكثف ومضاعف. وذلك أننا إذا كنا نقلد شخصاً معيناً، وهو الذي يقرر نيابة عنا في الأمور، فيمكن على الأقل أن نشير إليه على وجه التحديد، ولكن في موارد التبعية والانسياق وراء العقل الجمعي والرأي العام لا يوجد أحد يمكن أن نشير إليه بأصابعنا، ونقول: إن هذا هو الشخص الذي يقرر لنا طرائق الحياة. بالطبع؛ الإنسان في الحياة الأصيلة يتعلم من الجميع، ولكنه لا يقلد أحداً البتة. إنه يستفيد من تجارب الجميع بعد أن يضعها في ميزان بصيرته، ويتمعن في ظروفها ونتائجها. الإنسان في الحياة الأصيلة يتفادى دائماً الانطلاق من الصفر مجدداً، بل ينطلق من حيث ما وصل إليه الآخرون في تجاربهم المفيدة، وذلك بعد أن يقرر هو بنفسه، أياً من هذه التجارب كان مثمراً ومجدياً وشاملاً لحالته أم لا. ولن ينعُم الإنسان بالهدوء والسكينة والطمأنينة ما لم يذق طعم الحياة الأصيلة. أما الحياة المستعارة (غير الأصيلة) فقد تفضي إلى جلب رضا



الآخرين، وقد لا تفضي إلى ذلك. ولكن الشيء المؤكد أنها ستسلب من المرء رضاه عن نفسه. وبعبارة أوضح؛ إن رضا الآخرين قد يحصل وقد لا يحصل، ولكن رضا المرء عن نفسه مفقود لا محالة، بل قد يبغض الإنسان نفسه. حين أؤمن بأن (ألف) يعني (ب)، وأقضي بخلاف ذلك جلباً لرضاك، ليس من المحتم أن استميل قلبك، ولكني سأفرط بقلبي ـ لا محالة ـ ولن أكون قادراً على التعايش معه، ومن لا يتعايش مع قلبه، لن ينعم لا بالسكينة ولا بالبهجة ولا بالأمل.

خصائص الحياة الأصيلة

إن التمعن في معنى الحياة الأصيلة يقتضي منا إبداء اهتمام جدي بالموضوع. الحياة الأصيلة، بكلمة واحدة، عبارة عن الوفاء للذات والولاء لها، وعدم التفريط بهذا الوفاء والولاء لصالح الوفاء والولاء للآخرين.

إذا كنا نريد حياة أصيلة لا مستعارة، تنبري لنا قضيتان:

١ ـ إن تأصيل حياة الأفراد في المجتمع ألا يجر المجتمع إلى نوع من الفوضى والعبثية على المستوى الأخلاقي؟ وبعبارة ثانية: هل هناك إمكانية لتحقق الأخلاق الاجتماعية مع سيادة مبدأ الحياة الأصيلة بما تتوفر عليه من خصائص وسمات؟ ألا يبدو إطلاق العنان للناس ليتصرف كل واحد منهم على نحو ما يرى ويريد، سيقود بالنتيجة إلى حالة من الفوضى والاضطراب؟

٢ ـ هل بمقدور الإنسان المعنوي أن يتخذ لنفسه شيخاً ومرشداً؟ (على اعتبار أن اتخاذ الشيخ والمرشد يتنافى مع أصالة حياة السالك والمريد؛ لاستلزام ذلك، في أقل تقدير، لزوم طاعة المراد في أوامره وتوجيهاته، دون نقاش أو تردد؛ الأمر الذي يتنافى مع طبيعة الحياة الأصيلة، لقيامها على أساس استقلالية القرار).



أجابوا عن هاتين القضيتين بأجوبة عديدة لا مجال للخوض فيها الآن، وأكتفي بالإشارة إلى حقيقة أن الحياة إذا أصبحت أصيلة بالمعنى المذكور أعلاه.

فلا بدّ أن تتسم بعدة خصائص تندرج جميعاً تحت عنوان الحياة الأصيلة:

١ ـ إن قبول كلام الغير مشروط بأن يقدم برهاناً مقنعاً على مدعاه، ذلك أن قبول الدعوى بلا دليل يتنافى مع منطق المعنوية. الإنسان المعنوي باحث عن الدليل،باعتبار إيمانه بـ (Evidentialism ـ البرهانية) بمعناها الأوسع من المعنى الوارد لها في حقل المعرفة. هذه أولى الخصائص المنبثقة عن الحياة الأصيلة.

٢ ـ **إن الإنسان الذي يحيا حياة أصيلة يتسم بعقلية آنية ـ مكانية، لا** بمعنى الرضا بما موجود الآن وفي هذا المكان، بل بمعنى إبرازهما. على غرار المحرار الموجود في الغرفة، فهو يظهر في كل لحظة درجة الحرارة، في تلك الغرفة، في تلك اللحظة، وليس اللحظة التي تسبقها أو تليها. ولا ينبغي التنكيل بالمحرار لأنه قرأ قبل ساعة درجة غير التي يقرأها الآن، أو التي ربما سيقرأها بعد مرور ساعة، لأن وظيفة المحرار هي الدلالة على درجة حرارة الغرفة في اللحظة التي تتم فيها القراءة لا اللحظة التي قبلها، ولا التي تأتي بعدها، وبالتالي لا بأس عليه إنْ تفاوتت نتائج القراءات في ساعات مختلفة. وبطبيعة الحال، فإن تسجيل المحرار لدرجة معينة في لحظة ما، لا يعني أنه راضٍ بهذه الدرجة وسعيد بها، فهو يقف على الحياد تجاه الآنات المتعاقبة، ولا يتحيز لواحد منها. بخلاف الإنسان غير المعنوي الذي قد ينحاز لوضع أو آن معين. كما لو فرضنا أن زيداً من الناس وضع نظرية قبل عشرة



أعوام، وقد اكتشف الآن خطأ تلك النظرية، وذلك بعد أن ارتبط اسمه بتلك النظرية، وبات في جانب كبير من وجاهته العلمية ومكانته الاجتماعية، مديناً لتلك النظرية، ماذا سيصنع والحال هذه؟ في الغالب يفشل المرء في التعاطي السليم مع هذا التحدي، وقد يصر على نظريته، رغم وقوفه على خطأها، وهذا يعني أنه بات أسيراً للماضي، وغير قادر على التحرر من قيوده، والانطلاق مع قطار الحاضر والمستقبل. وليس هكذا الإنسان المعنوي، بل هو كالمحرار الذي مر الحديث عنه؛ يقرأ العالم في لحظته الراهنة، ويقدم قراءته المعاصرة ولو احتمل أنها ستتغير بعد حين. على أن قراءته للواقع المعاش في لحظته الراهنة لا يعني أنه مفتون بهذا الآن وهذا المكان، كل ما في الأمر أنه ما دام الوضع على هذا المنوال فإن الإنسان المعنوي يعكس هذا الوضع كما هو. وهذا المعنى هو المقصود من كون المعنوية آنية ـ مكانية، حيث الإنسان فيها من جهة، لا يعرف اللبث والسكون، وهو دائماً بصدد التطور والنمو، وهو من جهة أخرى، يعكس تلك اللحظة الكائن فيها. فهو مفتون بإبراز الواقع الموجود وغير مفتون أو مغرم بالمكوث والبقاء فيه. الآنية ـ المكانية تعني باختصار التحرر من قيود الماضي والمستقبل. وفي الحقيقة؛ حاضر الإنسان المعنوي فارغ البال عن تبعات الماضي وهموم المستقبل. ولا يعاب على الإنسان المعنوي أنه قبل عشر سنوات تبنى الرأي الفلاني، والآن راح ينقضه! بينما الإنسان اللامعنوي إما أن يكون مكبلاً بقيود الماضي والمستقبل، أو متكتماً على حاضره ويخشى إبرازه على صورته الواقعية.



٣ ـ الخصوصية الثالثة للإنسان المعنوي الأصيل أنه يكتفي بعرض نتائج تجاربه الشخصية ولا يطالب الناس بالقبول.

هل الميتافيزيقيا ثمرة الوحي؟

■ **لو أراد الإنسان المعنوي الإعراض عن الدين والميتافيزيقيا، يتعين عليه ـ في الواقع ـ الإعراض عن الوحي، لأن تلكَ الميتافيزيقيا ثمرة الوحي.**

❖ لا يمكن القول إن الميتافيزيقيا ثمرة الوحي ونتيجته فقط، وذلك لسببين:

الأول: إن الوحي ليس بالمبدأ الذي تتفق عليه الأديان جميعاً بل الأديان الإبراهيمية فقط، وبالتحديد اليهودية والإسلام، إذ المسيحية تنكر الوحي، حيث لا يعدون المسيح نبياً، وإنما هو تجسيد لله على الأرض. وعليه لا يمكن دعوى أن الميتافيزيقيا حصيلة الوحي وثمرته.

الثاني: إنه لا ربط لهذا الموضوع البتة بواقع كون الميتافيزيقيا باتت اليوم ثقيلة ظل على الإنسان، إذ من الممكن أن يؤمن المرء بأن شيئاً من الأشياء ثمرة للوحي، ومع ذلك لا يستسيغ ذلك الشيء ويثقل عليه القبول به. ولا يعني هذا بحال أن ذلك الشيء خطأ. أن أفهم شيئاً أو لا أفهمه، وأن أقبل الدليل عليه ـ لو فهمته ـ أو لا أقبل ذلك الدليل، ليس لذلك ربط بصدق ذلك الشيء أو كذبه.

الإنسان المعاصر يطالب بالنقد لا بالنسيئة

■ **تفضلتم أنه إذا لم يكن مشروع المعنوية قابلاً للتعميم فلا إشكال في ذلك. ولكن أعتقد أن المشروع لا بدّ أن يقبل التعميم، فقد**



قلتم في وصف خصائص الإنسان المعاصر أنه يطلب النقد لا النسيئة، أي أنه يطالب بتجربة السكينة والبهجة والأمل في هذا العالم لا في عالم آخر، وبالتالي لا بدّ من تعميم النظرية أو المشروع.

❖ لا ربط لهذا بموضوع البحث، فتارة يطبع كتاب ويطالعه كل أهل الأرض دون أن تنجم عن ذلك مشكلة أو معضلة أو أزمة، وأخرى يطبع الكتاب، ويقال لكل من يقرأه: إن عليكم أن تلمسوا فوائد هذا الكتاب من بعد مطالعته... سؤالك يرتبط بالصورة الأولى وكلامي حول الصورة الثانية.

سؤال «ماذا أصنع؟»

■ **بعض الخصائص التي قلتم بثبوتها للمعنوية يمكن أن تنسجم مع بعض التعاليم الدينية والعرفانية لحقبة ما قبل الحداثة؛ مثلاً سؤال (ماذا أصنع؟) توجد إشارات إليه في باب التعاليم الدينية. وكذلك الأمر مع بعض الأشياء التي قلتم إنها من شؤون الحياة الأصيلة، حيث يمكن العثور على مثيلاتٍ لها في ألسنة العرفاء مثل خرق العادة وصيرورة العارف ابن وقته...**

❖ حسناً، ما الإشكال في ذلك؟! أنا لم أقل أن هذا الكلام لم يقله أحد قبل اليوم.

■ **لو افترضنا القبول جدلاً بأن أهم الأسئلة التي يطرحها الإنسان الحديث على نفسه، سؤال «ماذا أصنع؟»، وأن سائر الأسئلة تأتي في أهميتها بمقدار دورها في التمهيد للإجابة على ذلك السؤال الرئيس، على العموم ماذا بوسعنا القول بالنسبة لجملتي «الله موجود» أو «الله غير موجود»؟ يظهر من مجمل كلامكم أن هذا السؤال لا يقوم بأي دور**



ممهد في هذا السياق، وأن بوسع الإنسان المعنوي أن يعتقد بجملة «الله موجود» أو يعتقد بخلافها. وأقصد من الله الإله المِتعين الشامل للإله الشخصي وغير الشخصي. وقد تفضلتم في موضع آخر بالقول إن دنيا اليوم تقتضي أن لا نتخندق في مواجهة الملحدين «أي الأفراد المنكرين للإله المتشخص»، بل يتعين على أنصار المعنوية الاصطفاف في مقابل العدميين، المنكرين لأي معنىً للحياة. وعليه، يمكن أن يلتقي تحت مظلة المعنوية أناس مؤمنون بالله وآخرون لا يؤمنون به. وإذا حدث وأن نسبنا صفة الإيمان بالإله لأشخاص من قبيل ماركس أو سارتر أو هيجل، فهذا على سبيل الاشتراك اللفظي. الإله هو ذلك الشيء الذي يمثل عندهم معنى الحياة، وله جنبة محمولية لا موضوعية، فيقال إن «الحب هو الله» و«العدل هو الله»، ولا تشخص في البين.

❖ أشير في جوابك إلى ملاحظات ثلاث، نوهت بها ضمن كلامك:

الأولى: هل المعنوية لها نسبة اقتضاء الوجود لواحد من الآلهة الثلاثة التالية، ونسبة اقتضاء العدم إلى الإلهين الباقيين، أم أن نسبتها إلى الجميع هي نسبة اللااقتضاء؟ والآلهة الثلاثة هم:

١ ـ الإله غير المتشخص.

٢ ـ الإله المتشخص لا على هيئة الإنسان.

٣ ـ الإله المتشخص (Individuation) على هيئة الإنسان (Personal).

هذه صور وحالات ثلاث يمكن تصورها للإله.

■ **أليس لفظ الإله هنا مشتركاً لفظياً؟ إذا كان الإله غير متشخص، لا يصح إطلاق لفظ الإله عليه إلّا على نحو الاشتراك**



اللفظي. بينما (الإله) في الإله المتشخص الشخصي وغير الشخصي مشترك معنوي، لأننا نستخدمه بمعنى واحد.

❖ كلا! أولاً، لأنه ما المانع من استخدامي ثلاثة ألفاظ؟! بالطبع، أنا لا أعتقد بوجود اشتراك لفظي هنا، ولكن أتحدث بطريقة أخرى واستخدم الرموزX وY وZ بدلاً من استخدام ألفاظ كاملة في الموارد الثلاثة المذكورة. فأقول: هل المعنوية تقتضي حصول X من الأمور، وتقتضي عدم حصول Y وZ، أو أنها تنسجم مع الكل، وبمقدور إنسان معنوي أن يؤمن بالقضية X، فيما يؤمن إنسان معنوي آخر بالقضية Y، بينما يؤمن الثالث بالقضية Z؟ إذا كان هذا هو سؤالك، فجوابي: أن المعنوية محايدة بالنسبة للأنواع الثلاثة من الآلهة ولا تقتضي واحداً منها بحدِّ ذاته.

أما السؤال الثاني فكان حول ارتباط قضية (الله موجود أو غير موجود) بسؤال (ماذا أصنع؟). وأعتقد بوجود نوع من الارتباط بين الأمرين. مثلاً؛ إذا آمن شخص بالإله الشخصي الإنساني، فسيواجه السؤال: إلى أي مدى يجوز لي التصرف بشؤوني؟ وذلك لأن الإله إذا كان متشخصاً ذا طابع إنساني، فسوف أكون مملوكاً له، ولا بدّ لي أن أعرف مدى ما يتاح لي التصرف بنفسي.

والسؤال الثالث أن المعنوية كظاهرة مستقلة عن الدين التقليدي، هل يلزم أن تكون مرتبطة بالفهم التقليدي للدين أم لا؟ والجواب هو النفي؛ وأن بوسع الإنسان المعنوي أن يتدين بدين من الأديان العالمية أو لا يكون متديناً بأحد هذه الأديان، بيد أن ثمة نقطة جديرة بالاهتمام هنا، وهي أن الإنسان المعنوي حتى لو صار متديناً فلن يكون متديناً بدين الجمهور وعامة الناس، وذلك أن لدين العامة والفهم التقليدي



للدين، بضع صفات وخصائص لا تنسجم مع المعنوية. وأبرز هذه الخصائص والصفات ارتكاز دين العامة على مبدأ التعبّد، بينما المعنوية تقوم على أساس الإيمان دون التعبد؛ والأخير يمثل قوام ديانة العامة، ويتعارض مع الأصالة التي سبق الحديث عنها.

(وأؤكد مرة أخرى أن المراد من التعبد هنا هو قبول كلام الغير بلا دليل، وليس بمعنى العبودية لله).

■ لا أستطيع أن أتصور معنى مشتركاً بين الإله المتشخص والإله غير المتشخص.

❖ إذا كنت ترغب بأن تعطي للإله، المعنى الموجود في الأديان الإبراهيمية، فلا شك أن هذا المعنى غير موجود في الإله غير المتشخص. ولكن لو قلت بأن الإله هو المنظم للوجود، فسينطبق مفهوم الإله حتى على القوانين الطبيعية، لأنها تنظم الوجود دون شك. والرواقيون يستخدمون اصطلاح (مبدأ التنظيم) كبديل لاصطلاح القانون، وبكلمة واحدة: ناموس. فالإله هو المنظم للوجود، وهذا ينطبق على الصور الثلاث الممكنة له: الإله غير المتشخص، الإله المتشخص غير الإنساني، الإله المتشخص الإنساني.

موضوعية الإنسان المعنوي

■ في ضوء التعريف الذي قدمته للمعنوية، هل بوسع الفرد المعنوي البقاء وفياً للعلم؟ وهل بمقدور الـ Scientists الانخراط ضمن الاتجاه المعنوي؟

❖ أفهم كلامك هذا على نحوين؛ إذا كان قصدك أن الشخص



العامل في حقل العلوم التجريبية، هل بإمكانه أن يلتزم جانب الموضوعية والحياد في أبحاثه ودراساته؟ فالجواب: نعم، بإمكانه ذلك. في الواقع نحن نريد الحصول على ثمرة في مقام العمل، إلّا أن هذه الثمرة لا تنحصر، بالضرورة، في نطاق أو حقل علمي خاص. ثمة حقل للكيمياء، وآخر للفيزياء، وثالث لعلم الأحياء، وإذا استمر العمل في كل هذه الأنشطة، فسوف يفضي ذلك ـ لا محالة ـ إلى نتيجة تفيد في التخفيف من معاناتي ومعاناة أقراني من البشر، وليس من الضروري أن تظهر النتيجة والفائدة في هذا الحقل أو ذاك على وجه الخصوص. إن الإنسان المعنوي يدخل في الأنشطة التجريبية على أمل أن يكون لتطور هذا الفرع أو ذاك من الفروع العلمية دور في التقليل من معاناة الإنسانية، دون أن يتوقع حصول هذا الدور، بالذات في الفرع الذي ينشط فيه.

أما النحو الآخر الذي أفهم فيه كلامك، فهو لزوم دخول الإنسان المعنوي في النشاط العلمي العملي، وعليه فلا جدوى من الدخول في المجال الفلسفي لعدم الفائدة العملية من الفلسفة! وحينها أجيب على سؤالك بالنفي، فالفلسفة وإن لم تكن لها الفوائد والثمار العملية الموجودة في مجال العلوم التجريبية، إلّا أن لها أيضاً فوائدها العملية الخاصة بها. والتي يمكن أن تسهم بدورها في الحدّ من معاناة الإنسان... والإنسان المعنوي لا يدخل في الفلسفة ونظائرها من العلوم إلّا بعدما يشعر بأن هذا العلم قد يؤدي إلى نتائج وثمار مفيدة في التقليل من آلام الإنسان ومعاناته.

المعنوية بمثابة منهج

■ يبدو لي أن المعنوية أقرب إلى أنها بمثابة منهج! أي أسلوب ومنهج معين للوصول إلى نتيجة غير معينة. وفي ضوئه؛ قد لا يصل



الإنسان المعنوي الذي تتحدث عنه إلى أي من الآلهة الثلاثة، وربما انقلب شكاكاً عدمياً.

❖ كلا! لقد قصرتم نظركم فقط على تلكما الخصوصيتين. فيما الكثير من خصائص المعنوية اعتقادية ومبادئ قابلة للبيان. بعض خصائص المعنوية عبارة عن مشاعر وأحاسيس، وبعضها الآخر إدراكات نفسية، والبعض الثالث سبل ومناهج وأساليب.

مفهوم النجاة بمعنى رضا الباطن عند الإنسان المعنوي

■ للناس المختلفين تصورات مختلفة متباينة، وعلى عدد الأفراد المؤمنين بالحياة المعنوية، توجد غايات وسبل مختلفة للوصول إلى تلك الغايات. هل النجاة نصيب جميع هؤلاء؟!

أتصور أن مفهوم النجاة لدى الإنسان المعنوي، إما أن يحذف من القاموس، أو يفسر بمعنى الوصول إلى الغاية في نقد الحال والوضع الراهن. عندما نقول (النجاة) فعادة ما نقصد بذلك معنىً متأخراً عن الحياة في هذه الدنيا، فكأننا سننجو لاحقاً وفيما بعد الحياة في هذا العالم. وواضح أنه لا مكان لهذه المقولة في قاموس الإنسان المعنوي، إلّا أن يراد بذلك أن الإنسان المعنوي موفق في مسيرته، وفي الوصول إلى السكينة والبهجة والأمل، وبكلمة: رضا الباطن. إذا كان هذا هو المقصود فللنجاة معنى لدى الإنسان المعنوي، وإلّا فلا. أما ما تفضلتم به من أن اختلاف الناس يقود إلى الاختلاف في التصورات، وفي سبيل الوصول إلى الغايات، فهذا صحيح ولا ضير فيه. وأقصد من (لا ضير فيه) أن ذهاب الناس في سبل شتّى، أمر متصور عند الانطلاق، ولكن لو اعتقدنا من الناحية الانثروبولوجية بوجود خصائص مشتركة بين جميع أبناء البشر،



آنذاك حتى لو انطلق الناس من تصوراتهم المختلفة فسيصير مآلهم إلى الاجتماع واللقاء معاً في خاتمة المطاف. خذ مثالاً على ذلك معلماً أخذ تلاميذه في سفرة مدرسية، وقال لهم أنتم أحرار فيما تصنعون. بطبيعة الحال سينشغل كل واحد منهم بعمل فردي، ولكن لمّا كانت بينهم خصوصيات مشتركة من الناحية النفسية، على اعتبار تقارنهم في العمر، سنلاحظ في النهاية أن هؤلاء التلاميذ سيتوزعون على أربعة أو خمسة أعمال فقط، ما يعني أن كل ستة أو سبعة منهم قد التقت إرادتهم على شيء واحد، رغم أن لكل واحد منهم تصوراته الخاصة كفرد.

في ضوء ذلك، يمكننا القول: إن التشتت وارد في مرحلة الانطلاق، غير أن التشابه في الخصائص الروحية والعاطفية والإرادية بين بني الإنسان، يقودهم إلى الالتئام مع بعضهم في المراحل اللاحقة. ومع ذلك، لا ضير من عدم حصول الالتئام، وإن كنت اعتقد أن هذا الالتئام يحصل بين الأناس المعنويين على أية حال، لما بينهم من تقارب شديد في الخصوصيات.

أثر المعنوية في اكتشاف معاناة الإنسان

■ كيف يمكن لمشروع المعنوية الكشف عن معاناة الإنسان؟ أليس هذا المشروع عاجزاً عن القيام بهذه المهمة كما عجزت قبله أيديولوجيات أخرى نظير الماركسية والليبرالية؟ ألن نصل في ضوء ذلك إلى نوع من التعددية في فهم المعنوية؟

❖ كلا! فمن الممكن وضع نظام هرمي للمتاعب والآلام وحصرها في الآلام والمتاعب الأم والرئيسية، وذلك عبر القيام بعملية تأمل ذاتية (Introspection). ولا يوصلنا هذا بالضرورة إلى التعددية التي



نصلها عادة في العلوم الحسيّة الموضوعية .(Objective) وذلك أن جزءاً من تلك التعددية الظاهرة في العلوم المختلفة، تعود ـ ولو في جانب منها ـ إلى ارتكاز معاييرنا على أساس التجربة والحس الظاهر، أو على أساس الاستدلال، أو الذاكرة الجمعية، وأمثال ذلك، بينما عملية الكشف المبحوثة هنا تتأتى عن طريق التحليل النفسي، بمعنى أن بوسعك، حتى أنت، أن تُرجع الآلام والمشاكل الكثيرة، عبر التحليل النفسي، إلى آلام وعناءات أعمق، وذلك فيما لو تحليت بذهن صاف وذكاء حاد.

■ **لكن الجميع لن يصلوا إلى نتائج متطابقة بالضرورة!**

❖ نعم! بمعنى أنهم لن يصلوا ـ بالضرورة ـ إلى عناءات وآلام متطابقة، لا أنهم ـ بالضرورة ـ لن يصلوا إلى هكذا آلام.

منزلق المعنوية

■ **مهما يكن من أمر، فهناك أناس يتمتعون بمكانة أرفع من الناحية المعنوية، ألن يؤذن ذلك بخطر تحول المعنوية إلى نوع من الارستقراطية؟**

❖ كلا! المشكلة أنك تتصور أن الإنسان المعنوي يتميز بتلك الخصائص التي ذكرناها، ولكنه في سائر خصائصه مثل الإنسان غير المعنوي. وحيث تلاحظون أن الأشخاص غير المعنويين يسيئون استغلال صلاحياتهم، تفترضون كذلك أن الإنسان المعنوي قد ينتهج نفس السلوك. بينما الأمر ليس كذلك، وثمة سمات وخصوصيات تجتمع في الإنسان المعنوي، وتحول دون ظهور ذلك النوع من الارستقراطية أو النظرة الجبروتية، وذلك ـ بالطبع ـ بعد فرض كونه إنساناً معنوياً.



■ هل المعنوية ظاهرة ترتبط بدنيا الحداثة؟

❖كلا، ولو كان الأمر كذلك لن يسعنا أن نقول بأن بوذا وسقراط كانا إنسانين معنويين. كنت راغباً فقط بتسليط الضوء على السرّ في تحول المعنوية، بدلاً من الدين، إلى حديث الساعة في مختلف المحافل والمنتديات. أردت القول أن الدين، إن كان هو هذا، فإن الذهنية المعاصرة غير قادرة اليوم على القبول بالقراءة التقليدية له. (ولا ربط لهذا بصحة الدين وعدم صحته).

من ناحية أخرى، نحن ما زلنا بحاجة إلى الدين ودوره المتمثل بالحدّ من الألم والمعاناة الإنسانية. وحين يعجز الفهم التقليدي للدين عن الوفاء بهذا الدور، مع بقاء حاجتنا إليه، فثمة بديل آخر جدير بالطرح، وهو المعنوية.

■ لديّ سؤال بخصوص اتصاف الحداثة بكونها استدلالية، أرى أن هذه الصفة ليست من مختصات الحداثة، ففيما مضى كان ابن سينا وأمثاله يصرحون بالقول: نحن أبناء الدليل!

❖ (نحن أبناء الدليل) داخل الإطار، تختلف جوهرياً عنها، وهي خارج الإطار. فلو زعم شخص بأنه ابن الدليل، ومع هذا اعتبر الكتب المقدسة دليلاً، فقد قال بهذا المبدأ داخل الإطار الخاص للدين الذي يؤمن بكتبه المقدسة. أما لو جاء شخص وقال: إن الكتب الدينية المقدسة لا بدّ أيضاً أن تقدم السند والدليل على ما تقول، فهذا بحث آخر.




مكتبة
الفكر الجديد

(٣)

تساؤلات حول المعنوية

مفهوم الدين والتدين وحقيقة الدين

■ لا بأس أن توضحوا لنا مقصودكم من الدين، وتسلطوا المزيد من الضوء على مفهومي التدين والمعنوية، فقد فسرتم المعنوية تارة بأنها جوهر الدين، وأخرى قلتم أنها البديل عن الفهم التقليدي للدين، وثالثة تحدثتم عن التدين وعن المعنوية وقلتم بعدم التنافي بينهما.

❖ أنا دائماً أقصد من الدين، المعاني الثلاثة التي طالما صرحت بها؛ وهي:

١ ـ تارة أريد من (الدين) مجموع النصوص المقدسة للأديان والمذاهب الموجودة في عالم اليوم (الدين الأول).

٢ ـ وتارة أخرى أقصد من الدين مجموع الشروح والتفاسير التي أحاطت بتلك الكتب والنصوص (الدين الثاني).

٣ ـ وتارة ثالثة أقصد منه جميع الأعمال والممارسات التي قام بها أتباع دين معين على مر التاريخ، مع إلحاق النتائج والآثار التي ترتبت على تلك الأعمال والممارسات، أي (الدين الثالث).

مرادي من الدين دائماً، لا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة، وذلك



حسب ما يقتضيه سياق البحث. وقد ينطبق كلامي أحياناً على أحد هذه المعاني فقط، وأخرى على اثنين منها، وقد ينطبق في بعض الحالات على الدين بمعانيه الثلاثة. ولا أحمل في ذهني تصوراً عن الدين خارج هذا الإطار.

وثم أيضاً مصطلح (حقيقة الدين)، فليس المراد منه الحقيقة بمعنى اللب والجوهر، حسب المعنى الذي أستوحيه منهما. وكما يقال مثلاً: إن (العلم نقطة كثرها الجاهلون)، كذلك الدين له حقيقة تشبه الحبر في القلم، حيث يوجد فيه على نحو الجمع والإجمال، ثم يأتي الكاتب ليكتب بهذا القلم على طول التاريخ، فيتحول الإجمال إلى تفصيل. وعليه، فالأمور التفصيلية بمثابة (الدين)، وذلك الحبر في القلم، بمنزلة حقيقة الدين. ولا شك أن الأشياء التي تكتب بهذا الحبر على الورق هي ذات الحبر ولكن بأشكال متنوعة؛ هي الأديان في محل بحثنا. هذا تصوير عرفاني مأثور عن عرفائنا، ولكني لا أفهمه، أنا لا أفهم حقيقة الدين لا بهذا التصوير، ولا على أساس أنها الدين الثابت في اللوح المحفوظ وعلم الباري.

المعاني الثلاثة التي استخدم لفظ (الدين) للدلالة عليها هي:

١ ـ الدين الأول، ويعني النصوص المكتوبة والمقدسة لدى الأديان.

٢ ـ والدين الثاني، ويراد منه الآراء والنظريات والعقائد التي ترجع إلى أكثر من حقل معرفي، ولا تنتمي جميعها لحقل معرفي واحد، فبعضها فقه، وبعضها أخلاق، وبعضها إلهيّات بالمعنى الأخص (أي علم الكلام)، وبعضها عرفان، وبعضها فلسفة، حتى أن بعضها يشمل الآراء والنظريات الوضعية، كالتاريخ والجغرافيا.

٣ ـ أما الدين الثالث، فهو مجموعة الأعمال والطقوس، ويمثل ظاهرة تاريخية.



وليس أي من هذه المعاني الثلاثة هي المراد لدى استخدامي لفظ (التدين)، لأنه ليس واحداً من هذه الأمور. مرادي من التدين، الممارسة الفردية للإنسان في باب الدين. والتدين بهذا المعنى يتسم بتنوع كبير؛ بحسب أعداد المتدينين في العالم، فإزاء كل إنسان متدين ثمة تدين يختلف عن التدين الموجود لدى إنسان آخر، ولا يمكن أن ينطبق عليه؛ كحالة الغضب، إذ هي تتعدد بعدد أبناء البشر الغاضبين، بل بعددهم مضروباً بعدد الحالات التي يغضب فيها كل واحد منهم، إذ الغضب حالة فردية بحتة. التدين هو الحالة التي تكون في وجداني حينما أصير متديناً، ولهذه الحالة بالطبع سوح وميادين مختلفة. وحيث أكون متديناً لا بدّ أن توجد عندي مجموعة معتقدات تتفاوت درجة يقيني بها، كما أن لي طائفة من المشاعر والأحاسيس، ومن ثم طائفة من الحاجات والتطلعات.

وحسب رأي بعض الفلاسفة وعلماء النفس الدينيين، يمكن افتراض ميادين أخرى للتدين، غير الميادين الثلاثة سالفة الذكر. مثلاً يعتقد جماعة، من بينهم سمارت (N.Smart)، إن التدين لا يقتصر على هذه السوح الثلاث، كما أن هناك جماعة يقولون بأن التدين له ساحات ثلاث أيضاً، كما ذكرنا، غايتها أنهم يختلفون معنا في تحديدها، فيقولون: إن التدين عبارة عن العقائد، والعبادات، والأخلاقيات. ولكن لا أهمية لهذا الأمر في بحثنا، ولست حريصاً هنا على إثبات أن التدين يوجد في الساحات الثلاث التي قلت بها، ولا إنكار الساحات التي يقول بها الآخرون. وجلّ تأكيدي هنا على كون التدين أمراً فردياً. أي أن التدين يتحقق حينما تختلج في ضميري جملة أمور ليظهر أثرها على صعيد الجوارح. وإذا أمعنتم النظر ستكتشفون أن التدين بهذا المعنى لا ينطبق على أي من المعاني الثلاثة المذكورة للدين. تلك الموارد الثلاثة تسمى بالدين وليس التدين؛ الذي هو في الواقع شيء مثل الابتلاء



بالحب (غير اللاهوتي)، حيث تتظافر جملة مشاعر في وجدان الإنسان العاشق، يفتقر إليها الإنسان غير العاشق.

ويمكن تشبيه التدين أيضاً بصيرورة الإنسان عالماً، حيث يتصف العالم بخصائص تميزه عن غير العالم. وعليه لا يمكن عد التدين أمراً اجتماعياً، إذ لا حيثية جماعية فيه. لا بمعنى أن الإنسان المتدين لا يتأثر بالبيئة الاجتماعية المحيطة به، بل هو نظير أن يقال إنه لا وجود لشيء اسمه العشق الاجتماعي، على اعتبار أن العشق ممارسة فردية بحتة، وإن تحققت في وعاء المجتمع. بخلاف الأمن والعدل والنظام فإنها ظواهر اجتماعية كما هو واضح.

■ **فالدين إذن أمر اجتماعي بينما التدين أمر فردي.**

❖ الدين الثاني والثالث ظاهرتان اجتماعيتان بلا ريب، غير أن اجتماعية الدين الأول تكون باعتبار أن الدين بهذا المعنى ظاهرة ملموسة على الصعيد الاجتماعي، وليس كالغضب الذي لا يمكنني أن أبرزه للناس (إلا بآثاره). فالدين بمعانيه الثلاثة أمر اجتماعي، مع اختلاف ظريف في هذه الحقيقة الاجتماعية بين الدين الأول والدينين الثاني والثالث، بينما التدين أمر فردي بحت.

معنى جوهر الدين

فيما يرتبط بالجانب الآخر من مداخلتك، فإنني تارة أقول إن المعنوية جوهر الدين، وأخرى أقول إنها بديل عنه... الخ. أرى هنا من اللازم إيضاح معنى كلمة (جوهر) أيضاً. **فلهذه الكلمة ثلاثة معان:**

١ ـ تارة يقال جوهر الدين ويراد منه جوهر التدين، فتكتسب كلمة (جوهر) هنا معنىً خاصاً. مثلاً، حين يذهب الطفل إلى روضة



الأطفال تقع على عاتقه جملة تكاليف وواجبات تتوقع المربية منه القيام بها. بينما لو سألنا الطفل عن هدف ذهابه إلى الروضة يجيبنا على الفور:

- لكي أستطيع الذهاب إلى المدرسة الابتدائية.
- ولماذا تذهب إلى الابتدائية؟
- لكي أستطيع دخول المدرسة الثانوية.
- ولماذا تذهب إلى الثانوية؟
- لكي أذهب إلى الجامعة.
- ولماذا تذهب إلى الجامعة؟
- للحصول على شهادة.
- ولماذا تريد الحصول على الشهادة؟
- لكي أتمكن من الحصول على وظيفة.
- ولماذا تريد الوظيفة؟
- طمعاً براتبها.

وهكذا تتواصل الأسئلة في عملية تصل في النهاية إلى هدف يعد هو الغاية القصوى، وتُعد جميع الأعمال السابقة عليه بحكم المقدمات التمهيدية له. هو الهدف وسائر الأعمال وسائل للوصول إليه، هو المطلوب بالذات، وما عداه مطلوبات بالغير. ولو أمعنا النظر في القضية لاكتشفنا أن هذه المراحل السابقة والمقدمات المطلوبة بالغير تستمد معناها وقيمتها من وقوعها في الطريق إلى تحقيق ذلك الهدف النهائي المطلوب بالذات، بحيث لو أردنا الحفاظ على معنى لكل واحد من هذه الأعمال والمقدمات، لا بدّ أن ننظر إليه معطوفاً على الشيء والعمل الذي يليه، حتى نصل إلى الغاية القصوى، وإلّا فإن تلك الأعمال ستفقد



معناها بالنسبة لفاعلها. إن الشيء الذي يقع في نهاية السلسلة هو الذي يحفظ قيمة سائر الحلقات المؤلفة لتلك السلسلة.

والآن لو قارنا بين المراحل الدراسية للطفل في المثال الآنف الذكر، وبين عملية التدين، وسألنا الشخص المتدين عن الغرض من تدينه وقضائه لعمره على هذا النحو، فإن الجواب النهائي الذي نصل إليه هو الذي يمثل جوهر التدين، وهو الذي يمنح التدين قيمته ومعناه. طبعاً من الممكن أن يجيبنا بأكثر من شيء، ولا بأس بذلك، إذ لا إشكال في أن يتألف جوهر الدين من أكثر من شيء؛ شريطة أن تكون هذه الأشياء في عرض واحد لا في طول بعضها، لأنها لو كانت كذلك (أي في طول بعضها) لوجب الرجوع إلى الشيء الأخير وعده جوهر الدين، دون سائر الأشياء والأمور المترتبة عليه.

هذا أحد المعاني المقصودة لدى التعبير بـ (جوهر الدين)، وواضح أن المراد من الدين هنا التدين، وإن (جوهر الدين) هنا تعبير آخر، غير دقيق، عن (جوهر التدين). والذي يعني الغاية القصوى المرجوة من ممارسة عملية التدين. وقد تكون الغاية القصوى لدى بعض الناس الفوز بالسعادة الأبدية، وعند غيرهم التقرب إلى الله وضمان رضاه، وعند آخرين دخول الجنة، وغير ذلك من الأهداف والغايات التي تشكل رأس الهرم بالنسبة للأهداف والغايات الأخرى المتوزعة على قاعدة الهرم أو على سفوحه.

٢ ـ ولجوهر الدين معنى ثانٍ، يظهر حينما نجري مقارنة أخرى دقيقة، بحثاً عن القواسم المشتركة بين الأديان المختلفة (سواء الأديان الموجودة بالفعل فقط، أو حتى الأديان المندرسة، وذلك حسب نطاق وحيّز التحقيق). هذه الوجوه والقواسم المشتركة يعبّر عنها



أحياناً بـ (جوهر الدين). والجوهر بهذا المعنى له مفهوم أرسطي، ويعني (الذات). كأنك تقول هنا بالماهوية والجوهرية (Essentialism).

وأنا لا أؤمن بهذا المعنى لجوهر الأديان، لأني أساساً لا أقر بوجود الذات.

ولعل سؤالاً يخطر في بالك عن نوع الدين المقصود البحث عن قواسمه المشتركة؛ هل هو الدين بمعناه الأول، أم الثاني، أم الثالث؟ نلاحظ هنا أن البعض يبحثون عن الوجوه المشتركة بين النصوص الدينية (الدين الأول)، وهناك من يبحثون عن الوجوه المشتركة بين الأديان بمعناها الثاني. وأرى أن من الضروري التفكيك بين الدين الأول والدين الثاني في هذا المقام، ولطالما وقع الكثيرون في الخلط بين الاثنين والانزلاق من أحدهما إلى الآخر في مقام البحث، خاصة أولئك الذين يتسمون برؤية ظواهرية (Phenomenology). ولكن على أي حال، فإن البحث هنا عن الدين يكون بأحد معنييه الأول أو الثاني، ولا يوجد من يبحث عن القواسم والوجوه المشتركة بين الأديان بالمعنى الثالث لها.

هذا هو المعنى الثاني الذي قد يراد من مقولة (جوهر الدين).

٣ ـ وثمة معنى ثالث، وهو أن يقال إن كل دين لا بدّ وأن يظهر في ظرف مكاني ـ زماني ووضع خاص، وأن ما يجيء في هذا الدين لا بدّ وأن يتأثر بهذا الظرف والوضع الخاص، فيصطبغ الدين بصبغة الآن والمكان والظرف الذي يولد فيه. غير أن هناك رسالة أخرى للدين يفترض أن تكون موجودة، بغض النظر عن طبيعة الظرف والوضع الخاص، بحيث بوسعنا القول إن لكل دين جنبة محلية Local، وأخرى عمومية Universal، فمثلاً في الدين الإسلامي جهات محلية خاصة بكونه ظهر في جزيرة العرب قبل زهاء أربعة عشر قرناً من الزمن، وهذه الجهات تتبع بطبيعة الحال



الوضع الثقافي والسياسي والاقتصادي الذي كان رائجاً حينها، وثمة أيضاً في هذا الدين جهات عامة ذات طابع شمولي، لا يرتبط بوضع أو ظرف خاص. هنا يمكن للمرء أن يستخدم اصطلاح (جوهر الدين) ويقصد به تلك الجهات العامة Universal في الدين الإسلامي أو غيره من الأديان.

والآن أوجز كلامي في التمييز بين المعاني المحتملة لـ (جوهر الدين) بما يلي:

١ ـ **المعنى الأول لجوهر الدين هو جوهر التدين، وهو الغاية القصوى المنشودة من ممارسة التدين، والتي تمثل الشيء المطلوب بالذات لا بالغير. وهو ما يرمي إليه الإنسان المتدين كهدف أعلى (من سعادة أبدية، أو تقرب إلى الله، أو طمع بالجنة، أو رغبة بتخفيف الألم والمعاناة ونحو ذلك).**

٢ ـ المعنى الثاني لجوهر الدين هو الوجه أو الوجوه المشتركة بين الأديان، والجوهر هنا بمعنى (الذات) عند أرسطو. والدين هنا قد يراد منه الدين الأول (أي وجه الاشتراك بين الكتب والنصوص المقدسة)، وقد يراد منه الدين الثاني (أي العثور على الآراء والعقائد المشتركة بين الأديان)، أما الدين الثالث فلا وجه لإرادته هنا.

٣ ـ المعنى الآخر لجوهر الدين هو الجهات العامة Universal الموجودة ضمن الدين الخاص بعد تجريده من جهاته الخاصة والمحلية .Local وبتعبير آخر الرسالة الرئيسية التي جاء الدين من أجل إبلاغها.

■ **ولكن من أين يعلم أن هذا الدين الخاص يحمل رسالة عامة؟**

❖ هذا مجرد افتراض. وقد ألمحت آنفاً أن المعنى الثالث لجوهر



الدين قائم على افتراض يقول إن بالإمكان العثور، في دين خاص، على أبعاد وسمات عامة لا تحمل طابعاً محلياً. وهذا الافتراض يحتاج ـ بالطبع ـ إلى دليل لإثباته.

وفي تقديري أنه حصل خلط كثير في محافلنا الدينية التنويرية بين المعاني الثلاثة التي ذكرناها لجوهر الدين. وهي معانٍ مختلفة، لدرجة أنه قد لا يمكننا الالتزام ببعضها وتبنيه. وحتى مع تبني هذه المعاني الثلاثة فمن الملاحظ أن لهذه الأقوال تبعات ولوازم مختلفة، من قبيل ما إذا أخذنا جوهر الدين، بالمعنى الثالث للجوهر، مع ذلك لا يبعد أن يكون جوهر الدين الإسلامي شيئاً مغايراً لجوهر الدين اليهودي، والأخير مغاير لجوهر الدين البوذي، وهكذا. أما لو أخذنا الجوهر بمعناه الثاني، فلن يكون بوسعنا الالتزام بتعدد الجواهر للأديان المختلفة؛ إذ الجوهر معناه حينئذ القاسم المشترك بين الأديان. ولكن سواء أخذنا الجوهر بالمعنى الثاني أو الثالث، يمكن أن يكون للأديان جواهر من الدرجة الثانية ـ غير الجوهر المشترك بين جميع الأديان ـ وهذه الجواهر قد تكون مشتركة بين دينين أو ثلاثة وليس بين جميع الأديان. وهذا الفرض يتناسب مع تفسير الجوهر بالمعنى الثاني أو الثالث.

إلى الآن حددنا ثلاثة معانٍ لجوهر الدين، ولكن لم نبين أي هذه المعاني نقصد لدى حديثنا عن جوهر الدين. والواقع أنا أقصد المعنى الأول من جوهر الدين، أي جوهر التدين الذي هو محل كلامنا. والسبب في استخدامي مصطلح (جوهر الدين) بدلاً من (جوهر التدين) هو عدم التمييز الكافي بين الدين والتدين في ثقافتنا التنويرية. عندما أقول أن المعنوية جوهر الدين، فمرادي هو المعنى الأول. أي أنني أعتقد أن الأشخاص المتدينين سيقودهم تدينهم بالتالي إلى تحصيل السكينة



والبهجة والأمل، وحتى حين يفصحون عن رغبتهم في الوصول من خلال التدين إلى أمور أخرى غير الثلاثة (السكينة، والبهجة والأمل)، فهم ـ بعد التحليل الدقيق ـ لا يطلبون غير هذه الأمور الثلاثة، وإن تصوروا أن مصداقها شيء آخر.

مشتركات الأديان والمعنوية

يمكن العثور ـ في تقديري ـ على جهة اشتراك بين الأديان جميعاً. وأتصور أن أغلب المعنويين في العالم يؤمنون بوجود هذا القاسم المشترك، لا بمعنى أخذه من دينهم. إذا فسرنا جوهر الدين بالوجه المشترك بين الأديان والمذاهب المختلفة، فبوسعنا أن نعثر في هذا الوجه المشترك، على عدة مبادئ عقائدية يؤمن بها معظم المعنويين في العالم (وليس كلهم بالطبع).

بعبارة أخرى؛ حين نستقرئ التاريخ نلاحظ أن أغلب المعنويين في العالم يلتزمون بتلك المبادئ وينادون بها، وهي:

١ ـ إن نظام العالم نظام أخلاقي، على أن هذا المبدأ يمثل الوجه المشترك بين جميع الأديان في العالم.

٢ ـ إن جميع الأديان التي نعرفها تقبل بالقاعدة الذهبية القائلة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك! جدير بالذكر أن المعنويين أيضاً يعتقدون بهذا المبدأ ويعتبرونه من العقائد المشتركة بينهم وبين الأديان.

لاحظ هنا أنني لم أقل أن المعنوية هي جوهر الدين بالمعنى الثاني، وذلك لعلمي بأن الكثير من العقائد المشتركة بين أهل الأديان، مما لا يقبله أهل المعنوية. نعم! ثمة تداخل (Overlap) بين جوهر الدين بالمعنى



الثاني وبين ما يؤمن به المعنويون في العالم، أي أن بعض الأمور الموجودة هناك موجودة هنا أيضاً. ومن الواضح أن هذا لا يتيح لنا القول بأن المعنوية هي جوهر الدين بالمعنى الثاني. وكذلك الحال لو أخذنا الجوهر بمعناه الثالث، وقلنا بأن جوهر الدين هو الجهات ذات الطابع العمومي Universal، دون الجهات المحلية Local. وحينئذ يمكن القول أيضاً بوجود نوع من التداخل والانطباق الجزئي بين المعنوية وبين الجوهر بمعناه الثالث، وهذا لا يبرر التسوية بين المعنوية والجوهر في الاصطلاح.

هل المعنوية بديل عن الدين؟

حيثما قلنا بأن جوهر الدين يتمثل بالمعنوية، كان مرادنا من الدين، التدين؛ فتكون المعنوية جوهر التدين. وقلنا أيضاً أن نوعاً من التداخل موجود بين ما يؤمن به المعنويون من عقائد، وبين الجهات المشتركة بين الأديان، أو بينه وبين الجهات العمومية غير المحلية لكل دين من الأديان، وتبين من خلال كلامنا إلى الآن ما هو المراد من قولنا: المعنوية جوهر الدين. ولكن ما الذي يدفعنا للقول أحياناً: إن المعنوية بديل عن الدين؟

إن الدين بالمعنى الأول عبارة عن مجموع النصوص والكتب المقدسة، وواضح أن الفرد المعنوي، من حيث هو معنوي، لا يمكنه القبول بكل ما في هذه الكتب والنصوص، تعبداً. في ضوء ذلك، يجب القول: إن المعنوية لو كان لها مصداق، فيجب البحث عنه وتوخي العثور عليه خارج إطار النصوص الدينية والمذهبية المقدسة. فثمة فارق كبير بين الإنسان المعنوي والإنسان المتعبد بكلّ ما في الكتب والنصوص المقدسة. بهذا المعنى، يمكن القول إن المعنوية بديل عن الدين، لو كان



المراد من الدين هو الدين بمعناه الأول، أي النصوص المقدسة. وكذلك الأمر لو كان المراد من الدين، المعنى الثاني له والمتمثل بالشروح والآراء والنظريات الموضوعة في تفسير تلك الكتب والنصوص. إذ ليس بمقدور الإنسان المعنوي، من حيث كونه معنوياً، أن يتقيد بما جاء في تلك الشروح والتفاسير. وها هنا تضاف إلى البحث ملاحظة جديدة، مفادها أن الدين بمعناه الثاني قائم على محورية النص (Text-Oriented)، بمعنى أنه لا وجود للدين بالمعنى الثاني لولا وجود النصوص التي يتم تفسيرها وشرحها والتعليق عليها، فنتساءل: هل بمقدور الإنسان المعنوي الالتزام بمحورية النص؟ ليس كذلك بالطبع! وبالتالي لن يسعنا القول أن المعنوية تنسجم مع الفهم التقليدي للدين، ولا بدّ من القول أنها بديل لهذا النوع من الدين.

معنى محورية النص وحجية المعرفة

ولكن ما هو المقصود من محورية النص؟ لا ينبغي الشك في أننا ـ معنويين أو غير معنويين ـ نستمد القسم الأكبر من معارفنا عن طريق النصوص، فمحورية النص ـ إذن ـ ليست بمعنى عدم الاعتماد على النص وتجنب الاستفادة منه.

إنها تعني الأمور الثلاثة التالية:

أ ـ حجية معارف النص.

ب ـ الوثاقة التاريخية للنص.

ج ـ التسليم المطلق بالاعتبار الهرمنيوطيقي للنص.

وغالباً ما لا يتم الفرز بين هذه الأمور في وسطنا الثقافي المستنير، بل يمكن القول إن هذه الأمور لا تحمل على الجد أصلاً، وحتى لو



بحثت ففي حدود الأمر الثالث فقط، مع أنه متأخر رتبة عن الأمرين الأول والثاني. أحياناً يجري البحث في ثبوت الحجية المعرفية لما ورد في (الأفستا)[1] أو عدم ثبوتها، أي هل يمكننا عد كلام زرادشت مصدراً من مصادر المعرفة أم لا؟

ثمة مصادر للمعرفة متفق عليها، فالحس ـ مثلاً ـ يُعد من المصادر المعرفية التي هي موضع وفاق بين الجميع تقريباً، وكذلك العقل لما ينطوي عليه من قوة استدلالية فريدة. ومن الأمور التي يكاد يحصل **الاتفاق على كونها أحد مصادر المعرفة، هو الشهود الديكارتي** (Intuition)، وكذلك التأمل الذاتي (Introspection) ولو في بعض المجالات المعرفية. والآن هل يسعنا القول إن الوحي يمثل أحد مصادر **المعرفة؟ وهل بمقدور الوحي أن يكشف لنا عن بعض جوانب الواقع، كما يكشفها الحس والعقل والشهود؟ هنا نتساءل حول الحجية** الابستمولوجية للنصوص الواردة عن الوحي. هذا هو محل بحثنا، ولا بدّ من إقامة الدليل عليه. بالطبع ربما تقولون إننا نفتقر أيضاً إلى دليل يثبت كون الحس أو العقل مصدراً موثوقاً من مصادر المعرفة. وهذا صحيح مبدئياً، غير أن الفهم المعرفي يوافق على اعتبار الحس والعقل مصادر معرفية مقبولة، ولا يوجد دليل ينقض ذلك. بينما لا يوجد توافق عرفي على القبول بالوحي مصدراً معرفياً.

والسبب في ذلك أمران:

أحدهما: عدم قبول الكثير من الناس بالوحي ولا بكونه حجة معرفية.

الثاني: بروز تناقضات في بعض الأحيان في هذا المصدر، ما يحول دون الاعتماد عليه والتسليم بكونه حجة منطقية.

---

(١) الكتاب المقدس عند الزرادشتية.



إن المصادر الدينية تنطوي على موارد تناقضات، ولا توجد آلية ذاتية في هذه المصادر لإصلاح تلك الموارد المتناقضة. طبعاً، قد نواجه حالات تناقض على صعيد الحس، ولكن الحس، حسب علماء المعرفة، يتضمن آلية لتصحيح أخطائه، فالعين تخطئ لدى رؤيتها القلم مكسوراً في إناء الماء، ولكن اليد قادرة على تصحيح هذا الخطأ عبر لمسها القلم، حتى دون الحاجة إلى إخراجه من الماء.

هاتان الحيثيتان تحولان دون حصول اتفاق بين العقلاء على اعتبار الوحي مصدراً معرفياً معتمداً، وحيث لا يوجد ثمّة اتفاق من هذا القبيل، لا يمكن القول بالحجية المعرفية للوحي، على غرار القول بها للعقل والحس والشهود. وبعد ذلك لا يبقى أمامنا سبيل لإثبات حجية الوحي سوى الاستدلال على ذلك بالاستناد إلى المصادر الثلاثة (الحس والعقل والشهود...) وما تقدمه لنا هذه المصادر من معطيات، قد تسهم في إثبات كون الوحي طريقاً من طرق الكشف عن الواقع.

ذلك بحث والبحث الآخر يأتي بعد فرض القبول بالوحي كمصدر معرفي، ليقال: من أين لنا أن نعلم بأن هذا الشيء المسمى بـ (أستا) والموجود بين الدفتين، قيل بواسطة ذلك الشخص الذي ثبتت حجيته المعرفية؟ وهذا بحث تاريخي، يثار حول سلامة تلك النصوص من الناحية التاريخية. ويعود جانب من هذا البحث إلى احتمال وقوع التحريف بزيادة أو نقيصة أو تغيير، ويعود الجانب الآخر إلى حصول تبدلات في الخط وقواعد الضبط والأملاء.

وثمة بحث ثالث في هذا الصدد يتجاوز البحثين السابقين، ويفترض القبول بحجية الوحي، ويفترض أيضاً عدم وقوع التحريف أو التبدل في نصوصه، ولكنه يثير تساؤلاً آخر حول درجة الاعتبار



الهرمنيوطيقي لقراءتنا الخاصة لتلك النصوص. ويبدو أن التيار التنويري الديني في بلادنا يعكف على دراسة وبحث هذا الموضوع بالذات، مع أن التسلسل المنطقي يقتضي - في مرحلة أسبق - تناول البحثين الأول والثاني، أي مصدرية الوحي معرفياً، واعتماده تاريخياً. والواقع أن دعاة التنوير الديني في بلدنا، قائلون - عملياً - بمحورية النص، وإن زعم الواحد منهم أنه يقترب من النص على أساس الهرمنيوطيقيا الحديثة لا القديمة، أو قال آخر بثبوت النص وتغير قراءتنا له.

■ أليس الصحيح أن نعمل أولاً على إثبات الوثاقة التاريخية للنص، ومن ثم نتحدث عن حجيته كمصدر للمعرفة؟

❖ لا، الصحيح هو التسلسل الذي ذكرته. أي لا بدّ أن يثبت أولاً أن زرادشت كان يتعاطى مع مصدر حقيقي للمعرفة اسمه الوحي أم مع مصدر وهمي. وهكذا الأمر في سائر الموارد. في التاريخ مثلاً، يجب أن نقبل أولاً أن العين مصدر من مصادر المعرفة، ومن بعد ذلك نبحث في مصداقية من ادّعى أنه رأى نادر شاه في تاريخ كذا قام بالحملة الفلانية. ولا معنى لبحث موضوع الوثاقة التاريخية لهذا النقل ما دام لم يثبت لدينا بعد حجية الرؤية والمشاهدة. إذ لو لم تثبت الأخيرة لم تنفع الأولى حتى لو صح النقل.

الإنسان المعنوي، إنسان أصيل يعيش على ضوء فهمه. ولكن لو قاده فهمه إلى القناعة بأن النص الفلاني صادر عن مصدر معرفي مقبول، وإن هذا النص قد وصل إليه بطريق صحيح وموثوق تاريخياً، وإن قراءته لذلك النص لها اعتبار هرمنيوطيقي، أقول: لو قاده فهمه إلى هذه النتيجة فسيلتزم بها بمقدار ما وصلت إليه؛ ولكن يقبلها كمصدر معرفي على غرار المصادر المعرفية الأخرى، لا على اعتبار لأن الإنسان المعنوي لا



يعترف بأي سيادة فوقية. لو أمعنا النظر بهذا الكلام، يتضح لنا السر في كون المعنوية بديلاً للدين بمعناه الثاني، وليس من الممكن اعتبار المعنوية عين الدين أو مثله، بل هي مسلك آخر يتبعه المرء في حياته.

أما الارتباط بين المعنوية والدين الثالث، فليس محل بحثنا، ولم يخطر ببال أحد أن يبحث هذا الموضوع ويرى إنْ كان الدين الثالث جوهر المعنوية أو بديلها أو مثيلها.

■ **غير أن الإنسان المعنوي لا يسأل أبداً إن كانت المعنوية بديلة للحس أو العقل أو الشهود، فلماذا يثير هذا التساؤل بخصوص الوحي فقط؟**

❖ لأن الإنسان المعنوي، ـ شأنه شأن أي إنسان آخر ـ لا يستطيع أن يشكك في مرجعية تلك المصادر. وأعتقد أن كلام هيوم، وإن كان وارداً في سياق آخر، فهو يشير بدقة إلى هذه النقطة. كان يقول: اعلم ـ أيها القارئ ـ أنك فور ما توصد كتابي هذا، تنسى كل تشكيكاتي بمبدأ العلية، ولا أخفي عليك أنني أفعل الشيء ذاته! وعندما أشعر بارتفاع حرارة الغرفة أفتح الشبابيك، لأنني واثق بأن فتح الشبابيك علة لبرودة الهواء!

معنى هذا الكلام أن الإنسان الصادق مع نفسه لا مهرب له من بعض عناصر الحداثة. وبعبارة أخرى؛ لا حاجة في الصدق إلى سبب موضوعي، بل يكفي السبب الذهني الذاتي، بمعنى أن عدم قدرتي على النظر إلى العالم إلّا من خلال مبدأ العلية والمعلولية، رغم محاولتي عكس ذلك، يكفيني في القبول بهذا المبدأ. هذه هي الطريقة التي يعيش فيها الإنسان المعنوي في باب الحس، وباب الشهود، وباب العقل (الاستدلال). أكثر من ذلك، كم من إنسان معنوي، وهو في نفس الوقت يحمل رؤية كونية عن العالم يعتبره من خلالها نظام جوهر وعرض،



ويعترف بوجود الماء وبرودة الهواء، وعلى حدِّ تعبير كانت: ما دام الذهن على هذه الشاكلة، فلن يتسنى للإنسان المعنوي التحرر منه، وتبقى صدقيته مرهونة بكونه صادقاً مع نفسه. بخلاف الحال، بالنسبة للوحي والإلهام أو حتى الخواطر. وبالطبع، كثيرة هي الحالات التي يعتقد فيها الإنسان المعنوي لمورد من مجال معين للبحث، وأحياناً قد لا يجد ما يعتقد به.

الفرق بين المعنوية والـ Spiritualism

■ ما هي العلاقة بين الأخلاق والعرفان من جهة، والمعنوية من جهة أخرى؟ هل بينهما وبين المعنوية، ما بين المعنوية والدين والتدين من نسبة وارتباط؟

❖ إن العرفان له معانٍ عديدة، لا بدّ من التمييز بينها، وكذلك الأخلاق. والعرفان، في بعض معانيه، ينطبق على المعنوية، وفي معانيه الأخرى لا ينطبق عليها. ولكن لا مجال الآن للخوض في هذا الموضوع، وأكتفي بالإشارة إلى أن العرفان يمثل في بعض الأحيان مذهباً له تعاليمه وليس اتجاهاً أو تياراً، بل مذهب تكوّن، وصارت له مقوماته الخاصة، من قبيل الاعتقاد بوحدة الوجود، فإذا كان مرادنا من المعنوية ما يرادف الـ (Spiritualism) فهي مذهب إذن، وحينها يجوز لنا القول إن العرفان والمعنوية أمر واحد في حال كان هناك تطابق بين تعاليم المعنوية ومبادئها، وبين تعاليم العرفان ومبادئه. ولكنني أريد من المعنوية المعنى المرادف لـ (Spirituality) دون المعنى المرادف لـ (Spiritualism)، ويعود ذلك إلى أمرين؛ أحدهما يتعلق بالملحق (ism) والثاني يتعلق بما يفهمه العرف من المعنوية.



بيان ذلك، أنك حينما تتعامل مع مصطلح ينتهي بالإنجليزية بالملحق (ism)، فلا محالة تعني بذلك مذهباً معيناً، والمذهب يعني مجموعة من العناصر المعرفية، الناظرة تارة إلى الحقيقة (Fact)، وأخرى إلى القيمة (Value)، وثالثة إلى الوظيفة والإلزام (Obligation). من هنا يتحفظ البعض على استخدام مصطلح (Existentialism) لوصف الوجودية، إذ لا توجد، أشياء مشتركة بين روادها. ويقال عادة: إن الوجودية تيار فلسفي وليست مذهباً فلسفياً، وما دامت كذلك فالأجدر التعبير عنها بـ (Existentialy)، لا بـ (Existentialism).

وهكذا يتضح أن المعنوية تختلف عن الـ (Spiritualism) لاتصال الأخيرة بـ (ism) ما يعني وجود عناصر مشتركة.

وتختلف المعنوية عن الـ (Spiritualism) من ناحية أخرى، كون الأخيرة لها في الغرب (ism) خاص مع معتقدات خاصة. ثمة أشخاص من قبيل السيدة بسانت، قاموا في المرحلة الأولى بالمزج بين بعض تعاليم الديانة الهندوسية وبعض تعاليم الديانة المسيحية، ليوجدوا مذهب اللاهوتية (Theosophy) الذي اكتسب لاحقاً اسم الـ (Spiritualism). والنقطة الأخرى بخصوص هؤلاء، تأكيدهم على ضبط النفس وكف رغباتها وشهواتها بحزم وصرامة. مضافاً إلى قناعتهم بأن الغاية القصوى في الحياة هي بلوغ مرحلة الشهود في هذا العالم، أي أنهم كانوا يقولون بأن الغاية القصوى للإنسان هي القيام بعمل يتيح له أن يفتح عينيه في هذا العالم على ذلك الأمر المتعالي. وحينما يتحدث الآن عن الـ (Spiritualism) وحتى ما يعبر عنهم بالمعنويين الجدد (New Spiritualists)، فالمقصود هم الأفراد المستعدون للإذعان لتلك العناصر الثلاثة، بينما المعنوية التي أتكلم عنها ليست كذلك، ولا يلزم أن تتصف بتلك العناصر والمقومات. والحاصل أن مرادي من المعنوية ليس الـ (Spiritualism) بل



الـ (Spirituality)، وحينئذ من حقك أن تسألني عن هذه الكلمة. واعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب الإشارة إلى جملة حقائق واقعية في علم النفس، ومن ثم أتطرق للحديث عن ظاهرة الـ (Spirituality) بنتائجها ومعطياتها. ولنبدأ الحديث أولاً عن تلك الحقائق الواقعية:

الغاية القصوى للإنسان

يبدو أن الغاية القصوى للإنسان هي التخلص من الألم والمعاناة. ولا نقبل بذلك لمجرد أن بوذا قال به، فإن كل الأبحاث النفسيّة تؤيد هذه الحقيقة، سواء الأبحاث في مجال علم النفس الفلسفي، أو الأبحاث في مجال الفسيوكولوجيا أي علم النفس التجريبي المختبري (وكذلك التجربة الذاتية). الهدف الأقصى للإنسان تخليص نفسه من الألم والمشقة والعناء. حينما يقصد الإنسان شيئاً ما أو يتهرب من شيء، فلأن الأول يقلل من ألمه ومعاناته، بينما الثاني يزيد منها. بالطبع أول من صرح بهذا الأمر هو بوذا، ولكن كلما تقدم بنا الزمن بعده نكتشف صواب هذا الرأي ومعقوليته. نحن نسعى دوماً للتقليل من آلامنا ومعاناتنا، وحتى حينما نسعى للتقليل من آلام ومعاناة الآخرين، ففي واقع الأمر أننا نقوم بذلك بهدف التقليل من آلامنا ومعاناتنا نحن! ويظهر أن جميع الأنظمة والتشكيلات التي أوجدها الإنسان عبر التاريخ كان يتوخى من ورائها تحقيق هذا الأمر. والمقصود بالطبع الأنظمة بمعناها المتداول في نطاق علم الاجتماع، من قبيل النظام الأسري، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام التربوي، وغيرها من الأنظمة الأساسية للحياة. جميع هذه الأنظمة أوجدت على خلفية اعتقاد الإنسان بأن من شأنها الإسهام في تقليل آلام البشرية ومعاناتها، مع الاعتراف طبعاً بأن بعض هذه الأنظمة أسيء استخدامها، بحيث أخذت تتجه



خلاف ما أريد لها. وعلى أي حال، فالدين وجد أيضاً لهذا الهدف، وذلك شعوراً من الإنسان بأنه سيسهم في التقليل من آلامه ومعاناته.

■ **قد يقال إن النظام الديني، شأنه شأن سائر الأنظمة، سوف يتحول إلى موجب لإيجاد الألم والعناء، بعد مدة من ظهوره. ألم يكن الأنبياء وأتباعهم بصدد التقليل من الألم والمعاناة، ومع ذلك إن أتباع الأديان كانوا يعلمون أن اعتناقهم للدين الجديد سيفتح عليهم باب الويل والثبور، ويعرضوا حياتهم للخطر. وهذه مفارقة؛ لقد قادهم الهرب من الألم إلى ألم أشدّ.**

❖ ولكن هل من الممكن برأيك أن تتسبب ظاهرة معينة دوماً في زيادة آلام البشرية ومعاناتها، ومع ذلك يظل الإنسان مفتوناً بها لآلاف السنين؟ وهل ينسجم ذلك أساساً مع مبدأ حب الإنسان لذاته؟ هل بمقدورنا القول أن الإنسان يحب ذاته، ومع ذلك يلتصق بظاهرة الدين وهو يرى أنها تزيد من ألمه ومعاناته يوماً بعد يوم؟ أعتقد أن ذلك ينطوي على اتهام لبني الإنسان بنوع من الجنون!

حين يوجد النظام الديني فسيكون ـ شأنه شأن أي نظام آخر ـ عرضة لثلاثة تحديات: الجهل، والخطأ، وسوء النية. والانحراف الحاصل في أي نظام وليد لأحد هذه العوامل، أو بعضها، أو جميعها. ولكن ما هو السر في تبدل شكل هذه الأنظمة الموجودة أصلاً بهدف التقليل من آلام الناس؟ إنه يكمن في التزامن الحاصل بين ظهور هذه الأنظمة وبين ظهور نقاط الاختراق الثلاث: الجهل، والخطأ، وسوء النية. وبطبيعة الحال فإن الدين، كنظم اجتماعي، يصبح عرضة للاختراق، عبر هذه الثغرات الثلاث، وبالتالي قد يتحول الدين في بعض الموارد إلى ما عبرتم عنه بالمنتج للألم والمعاناة. مع ذلك، أعتقد أن



الإنسان يرى إجمالاً وبنظرة شمولية أن الدور الذي يلعبه الدين في التقليل من معاناة الإنسانية أهم من الموارد التي يكون فيها سبباً لمضاعفة هذه المعاناة؛ لذا نجد العقلاء يلتزمون بالدين دوماً، رغم إدراكهم لكونه سبباً في بعض الأحيان لزيادة آلامهم ومعاناتهم، وإلا فليس من الحكمة أبداً أن يكون لظاهرة تاريخية معينة دور في زيادة آلام الناس، ومع ذلك هم يتوارثونها جيلاً عن جيل، ويحرصون على نقلها لأحفادهم.

وحين أقول إن الدين يتطلع للتقليل من آلام الناس وتخليصهم منها، فأنا أقصد أمرين معاً؛ الأول منهما يتعلق بمؤسسي الدين، والثاني بأتباعه، فأصحاب الأديان والمذاهب يسلكون سبلاً ومسالك خاصة للتخلص من عبء الآلام والمتاعب، ولو عبر منحها معنىً مقبولاً، وذلك أيضاً نوع من التخلص والهرب من الآلام والمعاناة. وهذه المسالك والسبل تفضي إلى حصول ما نطلق عليه اسم (التجربة الدينية).

وبعبارة أخرى، إن غاية الدين التاريخي هو الوحي أو الإلهام ـ ما شئت فعبر ـ والأخير بدوره غايته التخلص من الألم والمعاناة. لقد ظهر في التاريخ رجال معدودون وكانت لهم آلام ومعاناة كبيرة، إلى حدّ أيقنوا أن لا سبيل إلى تخفيفها أو التخلص منها بالاعتماد على الوسائل الطبيعية المتداولة، فوجدوا أنفسهم مرغمين على اتباع مناهج خاصة في الرياضة والسلوك أوصلتهم إلى نوع من التجربة الدينية. هكذا ظهر الدين التاريخي، وهكذا يتجلى أن التجارب الدينية لمؤسسي الأديان وليدة الشعور المركز بالألم والمعاناة والرغبة العارمة بالتخلص منهما، وهذا هو السبب ذاته في ميل أتباع الأديان إليها وإيمانهم بها، غير أن إيمان الأتباع بالأديان يؤدي إلى ظهور جملة مسائل، بعضها غير قابل للاجتناب مثل نظام رجال الدين، وأقصد من كلمة (نظام) هنا معنى



أضيق من معناها الشامل في علم الاجتماع. الظاهر أن لا دين بدون طبقة رجال الدين. الطريف أن الصفة الأبرز للبروتستانتية، والتي تميزها عن الكاثوليكية، هي تأكيد الأولى على إلغاء طبقة رجال الدين، وعدم الاعتراف بوجود واسطة بين الإنسان وربه، ومع ذلك ظهرت هذه الطبقة في المذهب البروتستانتي أيضاً. غايتها أن طبقة رجال الدين اللوثرية والكالوثية أقل اهتماماً بالمظاهر والشعائر، عنها في الطبقة الكاثوليكية، وإلا فهي موجودة على أي حال، وجميع الكنائس البروتستانتية في العالم، انجليكانية كانت أم فابيانية، لها طبقة من رجال الدين. ومعنى ظهور هذه الطبقة أن ثمة جماعة من الناس باتت تستفيد من الدين وتقتات عليه، ومن هنا ينطلق الجهل، والخطأ، وسوء السريرة.

هدف التيار المعنويِ وأسباب العودة إليه في القرن التاسع عشر

التجربة التاريخية أثبتت للبعض أن الدين وإن كانت الغاية من ظهوره التخفيف من آلام البشرية ومعاناتها، وأن الناس يقبلون عليه لهذا السبب أيضاً، إلّا أنه في موارد عديدة بات سبباً لظهور هذه الآلام وخلقها، فظهر لديهم تساؤل جديد حول إمكانية العثور على طريق يعينهم في التخفيف من آلام البشرية، دون أن يكون في موارد أخرى سبباً لإيجادها. هاهنا كانت نقطة البداية لظهور المعنوية.

إن نقطة الانطلاق لتيار المعنوية تبتدئ من حيث نريد ـ أنا وأنت ـ التقليل من درجة الألم والمعاناة التي نقاسي منها، ولكن يبدو في نفس الوقت أن هذا السبيل لم يكن سبيلاً مؤدياً إلى الهدف.

بهذا المعنى يجب القول إن للمعنوية جذورها في عمق التاريخ، وبهذا المعنى ينبغي أن يقال إن بوذا كان إنساناً معنوياً. (نفس بوذا لا



مذهبه)، لأن بوذا كان يحتج ويتمرد على الموانع والعوائق الموجودة في الأديان الأخرى، والتي كانت تتسبب في زيادة الألم والمعاناة الإنسانية. تعلمون أن البوذية كانت بمثابة فرع من الديانة الهندوسية، انفصل عنها لثلاثة أسباب كان بوذا يعتقد أنها مسببة للألم والمعاناة:

أولها: العصمة والقداسة التي تمنحها الديانة الهندوسية للأفراد.

الثاني: النظرة الأحادية في هذه الديانة.

الثالث: نظام الطبقات الموجود فيها.

من هنا أقول أحياناً بأن بوذا إنسان معنوي، ولا يعني هذا بالضرورة أن المذهب البوذي مذهب معنوي أيضاً. ولكن ما هو الوجه في تأكيدي على أن المعنوية ظهرت إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ ثمة فرق بين ظهور اتجاه فكري وعاطفي متذبذب ومبعثر هنا وهناك على مر التاريخ، وبين حصول وعي عام لحقيقة هذا الاتجاه، وأنه هو الأقوى والأجدر بالدفاع عنه رغم قلة المتمسكين به، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تظافرت ثلاثة عوامل وأدّت معاً إلى تحول الاتجاه نحو المعنوية ـ بمعناها عندي ـ إلى شيء جدير بالدفاع عنه منطقياً. وهذا هو الذي يدعوني لاعتبار النصف الثاني من القرن التاسع عشر الزمان الحقيقي لولادة هذا الاتجاه.

وهذه العوامل الثلاثة كما يلي:

١ ـ اتّساع المعرفة بخصائص الأديان والمذاهب الأخرى، فبمقدار ما يبقى أتباع الأديان والمذاهب المختلفة بعيدين عن بعضهم وجاهلين ببعضهم يكون تعلقهم بدينهم أكثر وأشد تطرفاً، وما أن يكتشفوا الجوانب المشرقة في الأديان والمذاهب الأخرى، حتى يتطور فهمهم لدينهم ومذهبهم الخاص، ويدركوا على الأقل أنه واحد من



بين مجموعة أديان. الأمر الذي لم يكن متاحاً قبل تنامي الدراسات الدينية إبان القرن الثامن عشر وفي غضون النصف الأول من القرن الذي يليه، حيث عكف علماء الاجتماع على بحث خواص الأديان والمذاهب على تنوعها، وآمنوا ـ بجد ـ بما تمخضت عنه هذه الأبحاث من نتائج جديرة بالاهتمام.

٢ - اعتباراً من بداية القرن التاسع عشر إلى الآن، تجلت أكثر من ذي قبل، آثار ونتائج الاختلاف الحاصل بين الأديان، وتبين حجم المخاطر التي يمكن أن تسفر عن الخلافات التي توجدها الأديان بين الناس.

٣ - أما العامل الثالث، فهو محسوب على الحقل المعرفي، حيث تبين، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، عدم إمكانية إثبات المزاعم الميتافيزيقية لأي دين من الأديان. إن إحدى الخواص الدوغمائية في الأديان، هو قناعة صاحب الدين بإمكانية إثبات الجانب الميتافيزيقي في دينه؛ من هنا يقول: إن كل من لا يذعن لهذه الميتافيزيقيا، فهو ـ في الواقع ـ معاند للحقيقة. ولكن ما أن يعلم أن أياً من الدعاوى الميتافيزيقية للأديان غير قابلة للإثبات، وأن لا دليل لإثبات هذه الدعاوى، أو إن الدليل ـ إذا وجد ـ فنسبته إلى هذه الدعاوى المختلفة على حدٍّ سواء، آنذاك تتراجع درجة تعلق الإنسان وافتتانه بدينه، وتفقد حدتها وشدتها، وبعدها يصبح من الطبيعي ظهور إنسان يقول إنه يقبل بالخصائص الإيجابية للدين، ويتحفظ على الخصائص السلبية فيه. ويعود هذا في الحقيقة إلى قبوله لذلك المقدار من الدين، الذي من شأنه التخفيف من الألم والمعاناة، ونبذه لكل أمر ديني يفاقم ذلك الألم ويضاعف



من تلك المعاناة. هذا التوجه الواعي نحو المعنوية لم يحصل إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان لشوبنهاور[1] في ألمانيا دور بالغ الأهمية في هذا الإطار. الرجل لم يكن مصنفاً في الطراز الأول من الفلاسفة الأكاديميين، ولكنه فيلسوف ذو تأثير بالغ على المسار الثقافي العام في الغرب. كان فيلسوفاً ذا نزعة معنوية، وكان يكنّ لبوذا احتراماً فائقاً، بل كان بوذي المذهب والمنحى، في حدود ما أنسبه لبوذا أحياناً من شخصية معنوية. بالطبع، لا أرغب هنا بالدخول في نقاش مصداقي، ذلك أن معلوماتنا التاريخية لا بدّ أن تكون على درجة من السعة والعمق كي تتيح لنا القول: من هو المعنوي ومن هو غير المعنوي. ولسنا نعلم الغيب أو نطلع على ما تخفي الصدور. نحن نقتصر في إدراكاتنا على رؤية المظاهر الخارجية، وعلى أساس ذلك نحكم على الأفراد بأنهم معنويون أو لا. بخلاف ذلك نستطيع دائماً أن نقول إن فلاناً من الناس، لأنه يتصف بكذا من الأوصاف ونعرف عنه تاريخياً الأمور كيت وكيت، فلا يمكننا بوجه من الوجوه القول بأنه إنسان معنوي، أو على الأقل ليس بوسعنا القول أنه رجل معنوي من الطراز الأول. ولا بأس أن أشير هنا إلى مضمون حديث، يعد من الأحاديث القدسية، ورد فيه: (إن الله يرضى عن بعض الناس ولا يرضى عن أعمالهم). ومعنى ذلك أن أعمال هؤلاء تتصف بالحسن الفاعلي دون الحسن الفعلي، أي أن باطن هؤلاء حسن ونيتهم سليمة، ولكن الأعمال التي يقدمون عليها ليست كذلك. وفي رأيي الشخصي، أننا في مقام إصدار الأحكام

(١) Arthur Schopenhawer (1788-1860).

على الناس وتقييم أعمالهم، لا بدّ لنا من التمييز بين صنفين منهم:

الصنف الأول: أناس غير صالحين، ولكنهم يريدون أن يكونوا صالحين.

والصنف الآخر: أناس غير صالحين، ولا يريدون أن يصبحوا صالحين.

وعلى هذا المنوال، يمكن القول أن ثمة أشخاصاً حاولوا أن يصيروا معنويين، ولكنهم لم يوفقوا لذلك، بينما هناك أشخاص نجحوا في تحصيل المعنوية. الإنسان المعنوي يعلم أنه عرضة للوقوع في الخطأ. أنا لا أستطيع تصور شخص يصل إلى مقام المعنوية، ومع ذلك يعتقد بأن لا إمكان لوقوعه في الخطأ. وأتكلم هنا عن الإمكان على اعتبار أن الوقوع أو عدم الوقوع فعلاً في الخطأ بحث آخر. فمن الممكن أن نعثر على إنسان معنوي يزعم أنه لم يقع ـ بحدود علمه ـ في خطأ إلى الآن؛ لا خطأ معرفي ولا خطأ عملي. هذا وارد من حيث المبدأ، والغير وارد هو أن يزعم إنسان معنوي بأنه لا يمكن أن يخطئ أبداً. والفرق بين الحالتين مهم للغاية، إذ لو اعترف المرء بإمكانية وقوعه في الخطأ، سيبدي لا محالة مرونة أكبر تجاه الآخرين، لاحتمال أن يكون الحق معهم. أما إذا رأينا إنساناً يتعامل بعنف مع الآخر المختلف معه في الرأي، فكيف يتاح لنا الادعاء بأنه إنسان معنوي، مع علمنا بأن الإنسان المعنوي مهما اقتنع بشيء فهو يبقي هامشاً لاحتمال الخطأ، وبالتالي يتسامح مع مخالفيه في الرأي والعقيدة. الملاحظة الأخرى أن كل إنسان يدرك أن القدرات الذاتية لبني البشر ليست متكافئة. وكما نذعن بأن البشر غير متساوين في الكفاءة الجسمية، كذلك هم ليسوا متساوين في الكفاءة الذهنية، وكما نؤمن بأن هناك أشخاصاً قادرين على رفع المنضدة بإصبع



واحد، في مقابل أشخاص لا يقدرون على زحزحة المنضدة ذاتها حتى باستخدام كلتا اليدين، علينا أن نذعن كذلك بتفاوت الناس في قدراتهم الذهنية، وكفاءاتهم في فهم وإدراك الأمور. لا بدّ لهذا الأمر أن يكون واضحاً جلياً في سلوك الإنسان المعنوي، وعليه أن يتفهم عجز الآخرين عن إدراك ما يقول، ولا يطالبهم بالتصديق عنوة.

لاحظوا أن مشكلتنا هنا لا تحل عبر تمييز الإنسان المعنوي عن غيره. هذا البحث التاريخي لن يحلّ مشكلتنا. نحن نريد الآن أن نكون معنويين كيما نتمتع بثمار المعنوية. أجل! إن الفرضيات التي يرتكز عليها الأقدمون تختلف عن الفرضيات التي نرتكز عليها اليوم. ولكني طرقت هذا المبحث لكي أقول أنك لو أردت أن تصبح إنساناً معنوياً فلا ترهق نفسك بالبحث عن فلان أو فلان على اعتبار أنهم أناس معنويون. أنا أتطلع إلى حلّ المشكلة في هذا الآن وهذا المكان، ولا أريد حلها حلاً تاريخياً.

المعنوية صيرورة تنشد الحدّ من الآلام

■ قلتم إن المعنويين ينشدون دائماً التخفيف من الألم والعناء. فيما يظهر أن الألم والمعاناة لا نهاية لهما. إنما يذهب ألم ومعاناة ليحلّ محله ألم ومعاناة من نوع جديد. ونحن نتقلب دائماً على خشبة مسرح الآلام والمعاناة، ولا يمكن أن نزعم أن ألم وعناء الإنسانية اليوم أقل من ذي قبل.

❖ المعنوية عبارة عن عملية صيرورة، ونتيجتها إشباع ميولك في التخلص من الألم والمعاناة، وهذا تعريف للمعنوية، من خلال نتائجها.

هذه المعنوية انبثقت من خلال التجربة التاريخية. فعلى مر التاريخ، ولمرات متتالية، شوهد أن الأشخاص الذين لم يعانوا كثيراً من الألم،



كانوا يؤمنون بالأمور كذا وكذا، ويحملون النوع الكذائي من المشاعر والأحاسيس، ولهم تصورهم الخاص عما يحيط بهم، وتطلعات ذات طابع معين. وبمرور الأيام تبلورت هذه الأمور وتجلت أكثر فأكثر، بحيث بوسعنا اليوم أن نوصي من يريد أن يصبح معنوياً بأن عليه أن يسلك الطريق الفلاني، ويقوم بكذا وكذا من الأعمال، غير أن هذه التوصيات من نوع (Self-referent)، أي أن على الأشخاص أن يجربوها بأنفسهم. من هذه الزاوية تكون الحياة الأصيلة أُماً للحياة المعنوية، بمعنى من المعاني، ذلك أن الحياة الأصيلة تعني في واقعها احترام الذات، والالتزام بالعمل على أساس ألفهم والقراءة الذاتية للأمور. وسيكون معنى القول بأن الإنسان المعنوي يعيش حياة أصيلة، أن نعتقد ـ أولاً ـ بأن التمتع بحياة أصيلة له تأثير حاسم في التخفيف من الألم والمعاناة، وأن نعتقد ـ ثانياً ـ أن مقتضى لزوم كون الحياة أصيلة، وجوب تجربة جميع الوصايا اللاحقة. ولقائل أن يقول: إذن، ما هو الدور الذي تلعبه تلك التجربة التاريخية التي أشرتم إليها؟ الجواب: أنها ستؤثر فقط وفقط في احتمال اختزال المسافة والطريق على الإنسان الراغب بأن يصبح معنوياً. المثال الذي ضربته هنا هو؛ شخص يعاني من صداع في الرأس، وبدل أن يذهب بنفسه لإعداد الدواء، أو يدرس في حقل الصيدلة، يقوم بمراجعة الطبيب ليصف له العلاج اللازم فيشتريه ويتناوله... هذا الشخص ليس شبيهاً بذلك الأحمق الذي يصر على صنع دوائه بنفسه، ويفني عمره في تجربة جميع الأعشاب الطبية على وجه البسيطة، ولا هو مثل الأحمق الآخر الذي يقول: ما دام الطبيب وصف لي هذا العلاج المتوفر في الصيدلية فسوف أواصل استخدامه، حتى لو ساءت حالتي الصحية أكثر من ذي قبل. الشخص المذكور في مثالنا لا يرتكب أياً من الحماقتين، بل سيختزل على نفسه الجهد والوقت، ويسأل أصحاب



الخبرة عن الدواء المناسب لمرضه، ومن ثم لا يكتفي بذلك، بل يجرب بنفسه العلاج الموصوف له، فإن أفاده استمر عليه وإلا فلا.

إن من يدعو إلى المعنوية في عصرنا الحاضر، يقول ـ في الحقيقة ـ إن التجربة التاريخية المتراكمة تفيد أن الأشخاص الذين اعتقدوا بهذه الأمور، وسلكوا هذه السبل، وحملوا هذه التصورات، كانوا أقل الناس شعوراً بالألم والمعاناة. ولما كان التمتع بحياة أصيلة أول تلك السبل، فعليك ـ إذن ـ أن تجرب ذلك بنفسك، لأن هذا هو مقتضى اتصاف الحياة بالأصالة.

وعليه، فالحياة الأصيلة تنفعك في أمرين:

الأول: أنها تسهم بنفسها في تخفيف الألم والمعاناة.

والثاني: أنها تقول لك إن قبولك وصايا الآخرين يجب أن تعتمد فيه على قناعاتك أنت، ولا تكتفي بمزاعم أشخاص تاريخيين أنهم جربوا هذه التوصيات ونجحوا بها فتتصور أنك ستنجح فيها أيضاً. كلا، فلربما أخفقت.

المعنوية ـ إذن ـ صيرورة تنطوي على عناصر اعتقادية، وعناصر عاطفية، وعناصر سلوكية، ولها المدعيات التي ذكرتها. وعليه، فتعريف المعنوية بالنتائج والآثار (Functionalistic)؛ بالضبط مثل تعريفنا للكرسي ونحوه.

وفي ضوء ما مر، نستطيع تعريف المعنوية تعريفاً نتائجياً فنقول: إنها صيرورة تؤدي بالنتيجة إلى التخفيف من الألم والمعاناة. وإذ عرّفنا المعنوية على هذا النحو، فالدليل على كل مقوم من مقوماتها هو إثبات تأثير هذا العنصر المقوم في الحدّ من الألم والتخفيف من المعاناة، وبالتالي فإن الأدلة التي تطالبني بها بشأن هذه العملية ـ الصيرورة، ستكون جميعاً من النوع التجريبي.



■ **فأدلتها ليست دينية، وإنما معرفية؟**

ليست دينية طبعاً، ولكن ما الذي تقصده من كونها معرفية؟ للمعرفة معانٍ عديدة، فإذا كنت تقصد المعارف الخاصة، يمكن القول إن أدلة المعنوية ليست أدلة معرفية عقلية، ولا تاريخية، ولا نقلية، وإنما أدلة معرفية تجريبية. ولكن مهلاً، يجب أن نحدد أولاً المراد من التجربة، فهل هي الحس الظاهر فقط، أم الحس الباطن فقط، أم كلاهما معاً؟ أنا أرجح استخدام التجربة بالمعنى الأخير الشامل للظاهر والباطن على السواء، فإن صحة أو سقم بعض المدعيات يمكن إثباته بالرجوع إلى الذات، بينما لا يمكن إثبات البعض الآخر من المدعيات إلّا بالرجوع إلى النتائج الإحصائية في حقل علم النفس الاجتماعي وعلوم الاجتماع.

■ **هل تتأتى هنا مقولة النظرة الباطنية؟**

❖ أجل! إن الباطنية (Introspection) تتأتى حيثما كان المعول عليه هو الحس الباطن.

مناشئ ونتائج الألم والمعاناة

ينبغي التفكيك بين أمور ثلاثة في باب الألم والمعاناة:

الأول: هو أصل قضية الألم والمعاناة.

الثاني: البحث في منشأ الألم والمعاناة.

الثالث: البحث في الآثار المترتبة على الألم.

وحين نقول منشأ الألم نقصد أسبابه، وحين نقول آثاره نقصد النتائج المترتبة على وجود الألم والمعاناة. من المؤكد أن الألم والمعاناة أمران ذاتيان وجدانيان، بمعنى أنهما ذهنيان باطنيان دائماً، وليسا موضوعين خارجيين؛ كالمصباح الذي هو موجود خارجي يمكن أن نعلن



عن وجوده على رؤوس الأشهاد. حتى أن الألم والمعاناة ليسا بأمرين داخليين فحسب، بل هما أمران ذاتيان كالحب والبغض واليأس والأمل؛ لا وجود لهما إلا في ذات الإنسان، نعم لهما مناشئ قد تكون ذاتية وقد تكون موضوعية. أن أشعر بالألم، فلذلك أسبابه وعوامله الباطنية، من قبيل نوعية القناعات والتطلعات التي أحملها، فإن هذه الأمور تؤثر قطعاً في تحديد آلامي أو تشديدها. كما أن هناك أسباباً وعوامل موضوعية خارجية لشعوري بالألم، من قبيل وجود الفوضى في المجتمع وانعدام الأمن، والعدل والحرية والنظام، أو من قبيل وقوع الزلازل والكوارث الطبيعية، وشيوع القحط والجفاف. كل هذه الأمور مناشئ خارجية للألم والمعاناة، بل إن هذا النمط من مناشئ الألم والمعاناة يشمل حتى الحالات المتعلقة بالبدن، مثل انطباق الباب على أصابع يدي. فـ (الخارج) يعني كل ما هو خارج عن الذهن وداخل في عالم المادة؛ من بدن، أو طبيعة، أو مجتمع. كل هذه الأمور مصادر موضوعية للألم والمعاناة.

هنا لا بدّ من الانتباه إلى نقطة هامة؛ وهي أن المصادر الخارجية والموضوعية للألم تختلف ـ تبعاً للأشخاص ـ في مقدار توليدها للألم والمعاناة الباطنية. والواقع أن حصول الألم والمعاناة وليد اجتماع كلا النوعين من العوامل؛ الموضوعية الخارجية، والذاتية الذهنية. فإذا كانت العوامل الخارجية متساوية، فإن الاختلاف على صعيد العوامل الذاتية يقود إلى اختلاف في درجات الألم والمعاناة بين الأفراد المختلفين، فالشخص الذي لا يعلم ما هو الحمام، لا شك أنه سيغضب كثيراً لو دخل الحمام ورشوا عليه الماء فتبللت ملابسه، وذلك بخلاف من يعرف ما هو الحمام وما الذي ينتظره فيه. ظاهر جداً أن الشخصين دخلا في مكان واحد، بيد أن أحدهما كان يتوقع رش الماء عليه دون الثاني،



ولذلك كان تألمه من ذلك الأمر أقل من صاحبه. من هنا فليس من الضروري أن تؤدي المصادر الخارجية للألم والمعاناة، إلى آثار ونتائج متساوية في أفق النفس وفي مرحلة الشعور بالألم لدى الأفراد المختلفين. إذا كنا بصدد التقليل من آلامنا ـ وآلام الآخرين لاحقاً وبمقتضى معنوياتنا، فلا ينبغي أن نهرع فقط صوب مصادر الألم الخارجي لمحوها أو التقليل منها، بل ثمة طريقة جادة لتحقيق هذا الغرض عبر الذهاب إلى المناشئ الباطنية للألم والمعاناة، والتصرف فيها على نحو يقلل من درجة الألم والمعاناة. أكثر من ذلك، علينا أن نقصد العوامل الذاتية المولدة للألم والمعاناة لا العوامل الموضوعية، وإن كان سلوك الطريق الأخير خروجاً عن نطاق المعنوية.

وأغتنم الفرصة للتذكير بمسألة مهمة، وهي أنه لا دليل يثبت قدرتنا على أن نمحو نهائياً جميع المناشئ الموضوعية للألم والمعاناة في هذا الكون. ولا دليل على أنه سيأتي يوم من الأيام يعيش فيه الناس في عالم لا يوجد فيه مصدر للألم والمعاناة. من هذه الناحية، أرى أن الحق مع الرواقيين حين قالوا: ما دام الأمر كذلك، فالأفضل أن نركز على معالجة العوامل التي هي في متناول أيدينا دون العوامل الأخرى. ويقصدون بالأولى العوامل الذاتية، وبالثانية العوامل الموضوعية.

الملاحظة الثالثة، بخصوص آثار ونتائج الألم والمعاناة، التي هي معلولات، لهذا الألم وليست علة أو مصدراً له. إن لنفس الألم والمعاناة معلولات ذاتية أيضاً، وإن كان الأهم والأخطر هي المعلولات والنتائج الموضوعية الخارجية. والشيء الوحيد القادر على تشخيص الآثار والنتائج الناجمة عن الألم والمعاناة هو علم النفس الشخصي وعلم النفس الاجتماعي. مثلاً؛ هل يسوغ ـ لدى رؤية إنسان ينتحر ـ القول بأن



الرجل قتل نفسه بسبب ما يعانيه من الألم والشقاء؟ هذا بحث في باب الصحة النفسية، إذ من الممكن أن تكون عملية الانتحار بسبب الإرهاق الخارج عن نطاق الألم والمعاناة. ثم، هل الإدمان على المخدرات مؤشر على معاناة المرء من ألم وشقاء وحرمان؟ هذه الأمور تحتاج إلى إجراء أبحاث ودراسات في مجال علم النفس خاصة الاجتماعي منه. (ثمة مطالعات وأبحاث واسعة في هذا المجال، من بينها ما قام به الباحث وعالم النفس البريطاني المعروف بـ (آيزنك الابن) تميزاً له عن أبيه الذي كان هو أيضاً عالماً نفسانياً. لقد صنف آيزنك الابن كتابين مهمين للغاية في الظواهر الخارجية، الدالة على وجود الألم والعناء الباطني في نفوس الناس، الأمر الذي له أهمية فائقة في حقل الضرر الجماعي).

■ **بيد أنه يمكن القول ـ ولو بمعنى من المعاني ـ أن الألم والمعاناة أمران موضوعيان، وذلك لإمكان الحديث حولهما مع الطبيب، والقول بأن فلاناً من الناس يتألم بشدة، بسبب كذا وكذا...**

❖ لا ينبغي لك الخلط بين المرض وبين الألم والعناء. وليس معنى كون شيء ما ذاتياً أن البحث بشأنه غير ممكن. الحب أمر ذاتي أيضاً، ومع ذلك ندرس الحب. المهم أن نستشعر هذا الأمر باطناً، فلا يسعنا القول أن الألم والعناء أمران نشعر بهما في الخارج. وجميع القضايا الذاتية ذاتية بهذا المعنى؛ وإلّا فلو لم نستطع أن نبحث في القضايا الذاتية ينسد باب علم النفس رأساً، لأن المواضيع التي يبحثها هذا العلم كلها من النوع الذاتي (Subjective). مقصودي أن تحقق الأمور الذاتية، ومنها الألم والعناء، لا موطن له إلّا في ذهن الأفراد. وبتعبير باركلي: أن الألم والعناء من صنف الموجودات التي تكون موجوديتها



عين مُدركيتها، فلو لم تدرك فليس لها وجود، بخلاف الجدار، الموجود حتى لو لم نعلم بوجوده.

■ **قلتم إن مبحث المعنوية مبحث معرفي تجريبي، ونحن ننتظر من البحث المعرفي أن يدلنا على شروط صدق الادعاءات المختلفة.**

❖ يتعين علينا هنا أن نقنعك بمدعياتنا وأن نبرهن عليها وفق المنهج العلمي السائد في باب العلوم التجريبية الإنسانية؛ بالطبع؛ بمقدار ما يمكن الحديث عن برهنة وإقناع في الحقل التجريبي. بعبارة أخرى، لو سألنا شخص: في بحث المعنوية داخلَ أي ميدان معرفي نقع؟ نجيب بأننا نقع في ميدان العلوم التجريبية الإنسانية. وعليه؛ لو أردت الاعتراض على كلام من يتحدث عن المعنوية، يتعين عليك إبراز أن كلامه لا ينسجم مع المنهجية المتبعة في مضمار العلوم التجريبية. نعم، إن منهجية بحثنا هنا هي ذات المنهجية المعمول بها في الحقل المعرفي التجريبي، بل أضيق من ذلك، وبالتحديد، في حقل المعارف النفسيّة، شريطة أن لا نحصر علم النفس بالـ (Self actualization)[١]، بل نعمم البحث في علم النفس ليشمل حتى الـ (Self creation)[٢].

■ **أليس هذا البحث فلسفياً إذن؟**

❖ كلا، إنه بحث نفسي.

■ **وليس بحثاً معرفياً؟!**

❖ بانتظار أن توضح مرادك من المعرفة، فتارة يراد من المعرفة، العلم الذي يقال فيه: ما هي الأشياء التي نستطيع أن نعرفها، وما هي

---

(١) إيصال النفس إلى فعليتها.

(٢) إعادة بناء الذات.



الأشياء التي لا نستطيع، وبالنسبة للأشياء التي نستطيع التعرف عليها، ما هي الوسائل الكفيلة بذلك؟ هذا هو علم المعرفة بمعناه العام. وهناك علم معرفة بمعنى أخص؛ مثل علم المعرفة التاريخية، حيث يبحث فيه عن الأسس التي يتم في ضوئها نفي الأحداث التاريخية أو إثباتها. وثمة علم المعرفة التجريبية، بمعنى الأصول والضوابط التي يجري في ضوئها التحقق من صحة نتائج التجربة وكيفية تعميم تلك النتائج. في ضوء هذه التقسيمات يكون الجواب: في القسم الثاني من بحثنا نقع في دائرة علم المعرفة التجريبية.

■ **غير أن بحثك ليس بحثاً معرفياً تجريبياً!**

❖ **الحق معك، فإن بحثنا نفسي. طبعاً، تعلمون أن علم النفس** المعاصر يبحث في أوضاع الإنسان المتوسط العادي (Mediocrite)، ولا يتناول الإنسان الاستثنائي، ذا الوضع الشاذ المتطرف. فحين يقولون إن كلّ أب يحب ابنه، فهم صادقون في ذلك، على اعتبار أن المعول عليه هو الحالة العامة، ولا يبحث في الآباء الشواذ، إلّا في مجال آخر يقال له عادة علم النفس المرضي، الذي يتكرس فيه البحث حول النوابغ والمجانين، لما يمثله الاثنان من وضع استثنائي شاذ. نستطيع في بحثنا هذا أن نستخدم علم النفس بمعناه اللغوي، لكي يكون شاملاً لعلم النفس المتعارف ولعلم النفس الخاص بالأشخاص العاكفين على إعادة إنتاج الذات (Self create)، فهؤلاء الأشخاص لا يُخضعون أنفسهم للدراسة في وضعهم الروحي الراهن فقط، لمعرفة ما يؤلمهم ويؤذيهم، بل يحرصون على تبديل أوضاعهم الروحية، لكي يتسنى لهم تشخيص الأمور الأخرى التي تجلب لهم اللذة أو الألم. بهذا المعنى يخرج بعض العرفاء عن الحدّ الطبيعي، ومع ذلك لا مناص من إخضاعهم للدراسة أيضاً.



■ إذن، لا يمكن عد المعنوية بديلاً عن الدين أو المعرفة الدينية، أو حتى نظريات من قبيل نظرية القبض والبسط في الشريعة؟

❖ لا يمكن للمعنوية أن تكون بديلة للمعرفة الدينية، إذ الأخيرة تأتي في رتبة أخرى، إلّا إذا قلنا إن الأمور غير النفسانية في الدين هي أيضاً في خدمة الأمور النفسانية فيه، أي أن المناسك والشعائر والعبادات ونحوها، في خدمة البعد النفساني للدين، عندها يسوغ لك القول: إن المعنوية بديل للدين.

■ إذا كان الأمر كذلك، فأنت في النهاية تحيل كل الأشياء إلى أبعاد سايكولوجية، فنكون بمواجهة نوع من التوجه السيكولوجي.

❖ هذا صحيح. تلك نتيجة منطقية.

■ معنى ذلك أنكم ترجعون كل ميادين المعرفة إلى السايكولوجيا؟

❖ كلا، هذا بحث آخر.

■ هل يتجاهل المعنويون التجارب والمعطيات التي نالها رجال عاشوا حياة هانئة، ولكنهم لم يكونوا معنويين، في ضوء الشروط والمقومات التي أحصيتموها للمعنوية؟

❖ إن رأيي في المعنوية يشبه إلى حدٍّ كبير رأي فايرابند[١] في العلم. كان يقول: إن العقلانية والشمولية يتطلبان الإصغاء حتى إلى كلام قراء الطالع والفأل والمجانين ونظرائهم، ولا يمكن تجاهلهم لمجرد

---

(١) Paul Feyerabend (١٩٢٤ ـ ١٩٩٤). فيلسوف العلم الألماني، كان يعتقد بأن كل شيء دخيل في عملية تطور العلم، ولا توجد قاعدة خاصة لذلك. أهم كتبه وأشهرها: ضد المنهجية (Against Method).



كونهم كذلك. إذ على الإنسان أن يفيد من كل النتاج البشري، ولا يوجد برهان على أن الوصول إلى الحقيقة، أو إلى جزء منها، يتوقف على سلوك طريق معين.

■ **حتى لو كانت تلك الحقيقة ميتافيزيقية؟**

❖ لتكن ما تكون! أنا أعرف أشخاصاً متدنين جداً من الناحية الأخلاقية، ورغم ذلك تصدر عنهم أعمال رائعة، الأمر الذي يدل على امتلاكهم قابليات مدهشة.

■ **لقد عرفتم المعنوية في ضوء نتائجها ومعطياتها، وقلتم إن المعنوية هي المشروع الذي يفضي إلى التقليل من معاناة الإنسان وألمه. سؤالي هو: كيف يمكن اختبار هذا الادعاء؟ هل نسلك في ذلك منهجاً تجريبياً أم غير تجريبي؟**

❖ بأسلوب تجريبي. طبعاً، ينبغي الانتباه إلى أن القول بأن (هذه العناصر مؤثرة في رفع الألم والعناء) ادعاء تجريبي؛ أي أن إثباته وإبطاله يقوم على أساس التجربة. ولا يوجد هنا شيء مفروض سلفاً، النتائج جميعاً تظهر لاحقاً. ولكن لا ينبغي أن تؤدي هذه الملاحظة إلى الغفلة عن الملاحظة الثانية، ومؤداها: إن الادعاء السابق، وإن كان ادعاءً تجريبياً، بيد أن بعض تلك العناصر ناظرة إلى الواقع، وبالتالي يمكن التساؤل عن مطابقة هذه العناصر للواقع أو عدم مطابقتها له. وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل، لا يمكن اللجوء إلى التجربة، لأن هذا الادعاء ادعاء ميتافيزيقي، ولا بدّ أن يجري اختباره في مجال ما وراء الطبيعة، وبأدوات ميتافيزيقية. مثال على ذلك؛ افرضوا أننا ندعي أن من عناصر المعنوية، أن يعتقد الإنسان المعنوي بأن الغلبة في النهاية للخير على الشر والحق على الباطل.



فنحن هنا بمواجهة قضيتين:

الأولى: إن هذا الاعتقاد مؤثر في تقليل الألم والعناء، وهذا ادعاء تجربي أو لا بدّ أن يختبر بواسطة التجربة.

الثانية: قضية (إن الغلبة النهائية هي للخير والحقيقة). هذه قضية ميتافيزيقية، ولا يمكن اختبار صحتها وسقمها بالتجربة. إذن، فالقضايا التي تحدد ما هي عناصر المعنوية التي تفيد في تقليل الألم والعناء تمثل مدعيات تجريبية، ولا بدّ من اللجوء إلى التجربة للتحقق منها. لكن تلك القضايا المدعى أن الإنسان لو آمن بها ستخفف من آلامه، هي نفسها تارة تكون ناظرة إلى الواقع (Fact)، وأخرى إلى القيمة (Value)، وثالثة إلى الوظيفة .(Obligation) والقضايا الناظرة إلى الواقع بدورها تنقسم إلى: قضايا ناظرة إلى الواقع التجريبي، وأخرى إلى الواقعيات التي تسمو عن مستوى التجربة. وطبعاً، لكلّ صنف من هذه القضايا أسلوبه الخاص في الاختبار.

وعلى العموم، يمكن تقسيم القضايا التي يدعى أن الاعتقاد بها يفيد في التخفيف من حدة الألم والمعاناة، إلى ما يلي:

١ ـ القضايا الناظرة إلى الحقائق:

أ ـ الحقائق التجريبية، أو الطبيعية، أو القبلية.

ب ـ حقائق ما فوق التجربة، أو الميتافيزيقية، أو البعدية.

٢ ـ القضايا الناظرة إلى القيم (Value).

٣ ـ القضايا الناظرة إلى الوظائف والإلزامات (Obligation).

صفوة الكلام أن الأثر الروحي للإيمان بعقيدة ما، أمر قابل لإخضاعه للتجربة، أما صحة وسقم نفس تلك العقيدة، فتارة يمكن التحقق منه بالتجربة، وتارة أخرى لا يمكن.



دفاعاً عن نظرية الصدق بمعنى المطابقة للواقع

■ أي نظرية تختارون من بين النظريات المختلفة في باب الصدق (Truth)؟

أنا أتفق مع قدمائنا في نظريتهم المعروفة القائلة إن الصدق معناه: مطابقة الواقع (Correspondence)، فما يزال لهذه النظرية أنصار في وقتنا الحاضر، من قبيل راسل، وتارسكي، وپوپر. على أن لي ملاحظات على تلك النظرية، فأنا أؤمن بأننا حين نصف قضية ما بالصدق، فنعني بذلك مطابقتها للواقع. بيد أن الكلام في المعيار الذي نتبعه لتعيين الواقع، فإنه في الغالب معيار اعتباري. نحن نعتبر الواقع واقعاً، ثم نقول إن هذه القضية مطابقة للواقع (الذي اعتبرناه بأنفسنا واقعاً).

ولإيضاح هذه المسألة، لا بدّ من ذكر مقدمات.

إن أحد أهم البراهين والاستدلالات التي تشبّث بها ديكارت هو برهان النوم الجماعي. كان يقول: إننا نعتبر الأشياء ذات واقعية، ونحن في حالة نوم، فإذا انتبهنا من نومتنا أدركنا أننا مخطئون. من جهة أخرى، فإن كثيراً من الأمور الواقعية تحصل دون أن نعلم بها، لأننا ـ حينها ـ نائمون. والحقيقة أن عالم النوم هو عالم إنكار الواقعيات والتشبث باللاواقعيات. يقول ديكارت: أخشى أن يكون عمرنا مجرد حلم طويل. (ثمة دليل آخر لديكارت مكمل لهذا الدليل، وهو دليل الرب المخادع، أو الشيطان الماكر).

ولقد انبرى بعض العلماء والمفكّرين لإثبات ضعف دليل الحلم الجماعي الطويل، ففي العقد الأول من القرن العشرين دخل جورج



إدوارد مور[1] في سجال عميق مع ديكارت حول هذا الدليل، وقدم بحوثاً معمقة في هذا المجال نقض فيها بجدارة رأي ديكارت. يقول مور: إن الكثير من الألفاظ والمفاهيم لا يتقرر لها معنىً صحيح في الذهن إلا متى حُدِّد من شموليتها، بحيث لا تعود تَصلح لإطلاقها على كل شيء. وذلك، لأن اللفظ أو المفهوم إذا تجاوز في شموليته حدًّا معيناً، فسيفقد معناه أصلاً، ولن يكون له معنى مقرر في الذهن، فلو قلتُ ـ مثلاً ـ أن (أ هو أخي) ستوافق على ذلك طبعاً، ولو قلت بعد ذلك أن (ب هو أخي أيضاً) فلن تستغرب كثيراً، وكذلك لو قلتُ بعدها أن (ج هو أخي أيضاً)، ولكن لو تواصل كلامي على هذا المنوال ليشمل جميع من في القرية أو المدينة، فلا شك أنك سوف تتريث في قبول كلامي، وذلك لأنني وسعت دائرة مفهوم الأخ إلى الحدّ الذي خرج عن معناه أصلاً. هنا يقال: إن كلامي بات بلا معنى، أو بات له معنى مجازي وغير حقيقي. ذلك أن المعنى الحقيقي للأخ هو أن يكون لدي أخوة من أحد الأبوين أو كليهما، ولا يمكن إطلاق هذا المعنى على آلاف الناس! في ضوء ذلك، علينا أن نحذر دوماً من تعميم الألفاظ والمفاهيم إلى درجة تفقد معناها الأصلي الحقيقي. بالطبع، هنالك ألفاظ ومفاهيم معدودة كان لها منذ ظهورها معنىً شامل وواسع جداً، من قبيل (الشيء) و(الموجود)، إلا أنها مفاهيم انتزاعية صرفة، ولا عبرة بها.

لقد أفاد مور من هذه المسألة، وقال: لا يجب الرد على ديكارت لأن دليله منهار من الأساس؛ إذ الرد على استدلال معين يتأتى حينما

(١) George Edward Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٥٩)، الفيلسوف الإنجليزي وصاحب الأثرين الهامين في الأخلاق: مبادئ الأخلاق (Principia Ethica, 1903) والأخلاق (Ethica, 1912).



يجيء المستدل بشيء يصلح أن يقال له دليل أو برهان، بينما الشيء الذي جاء به ديكارت ليس كذلك، إذ لا معنى للنوم إلّا إذا كانت هناك يقظة، والذي يقول إن من المحتمل أن نكون غارقين في نوم عميق، وكل حياتنا عبارة عن حلم طويل، لا معنى عنده لليقظة، ولما كان كذلك، لا معنى للنوم عنده أيضاً، ولا معنى لأن يخشى ديكارت وأضرابه من أن يكونوا نائمين. يقول مور احتجاجاً على ديكارت: إننا نفهم النوم من خلال ضده، وهو اليقظة، فلو كنا نغط في النوم طوال عمرنا، من أين لنا أن نفقه معنى **اليقظة، والحال أنه ليس لها مصداق. وحيث لا مصداق لليقظة، يقتضي** ذلك أن يكون كل شيء موجود حوالينا مصداقاً للنوم. ولكن النوم من الألفاظ والمفاهيم القاصرة عن استيعاب هذا الحجم الهائل من المصاديق. **مفهوم النوم، من هذه الناحية، شبيه بمفهوم الأخوة الذي مثلنا به آنفاً. لا** يمكن لهذين المفهومين أن يستوعبا كل المصاديق إلّا إذا أريد منهما معنى مجازي. ولكن برهان ديكارت يتوقف على استخدام لفظ النوم بمعناه الحقيقي لا المجازي، وإلّا يفقد الاستدلال قيمته العلمية، ذلك لأن النوم المستخدم في النتيجة يختلف عنه في المقدمات. ويضيف مور: إن ديكارت لم يبق ببرهانه هذا مصداقاً لليقظة، ولما كان النوم واليقظة مفهومين متضايفين (يتوقف أحدهما على الآخر كالأب والابن) فانعدام أحدهما (اليقظة)، لا محالة يعني انعدام الآخر (النوم)، وبذلك يكون ديكارت قد نقض ما أراد إبرامه.

■ لعل مقصود ديكارت النوم بمعناه الاستعاري؟

❖ إن برهانه لا يتأتى أبداً مع استخدام النوم بمعناه المجازي المستعار. لو حذفت (النوم) من استدلال ديكارت، هل سيكون بوسعك القول: إن كثيراً من الأمور التي تعتقد أنها واقعيات ليست كذلك في



الواقع؟ إن برهان ديكارت يستمد قوته من افتراض أن لفظ (النوم) مستعمل فيه بمعناه الحقيقي، وإلّا فأنا أول من يحتج على هذا البرهان.

بل إن مور يذهب أبعد من ذلك، فيقول: إن جوهر استدلال ديكارت، دعوى أن الأمور التي نحسبها واقعيات، قد لا تكون كذلك في الواقع. ولكن لا بدّ من وجود معيار نحتكم إليه في تعريف الواقع، حتى يتسنى لنا في ضوئه تحديد الأمر الواقعي عن غيره، على اعتبار مدى اقترابه من ذلك المعيار. أما لو شككنا في واقعية كل الأشياء، لن يكون ثمة معيار أو نموذج (Pattern) نحتكم إليه. وهذا الكلام من مور في غاية الصواب. فإنك لو اعترفت بواقعية هذا القدح، فكأنك اعتبرته نموذجاً ومعياراً لتشخيص الأمور الواقعية عن غيرها. بعد ذلك من حقك أن تشك في واقعية سائر الأشياء في العالم. ولكن ما هو معنى الشك؟ معناه أنك تتساءل إن كان هذا الشيء أو ذاك شبيهاً بذلك القدح أو لا؟ فإن كان يشبهه تقول عنه واقعي، وإلّا فلا.

في ضوء ذلك من حق الإنسان ـ مبدئياً ـ أن يشك بواقعية الأشياء في العالم، ولكن شريطة أن يكون هناك نموذج ومثال يعتمده في تعريف الواقعية، وذلك لكي يتاح له أن يحاكم باقي الأشياء في ضوء مدى تطابقها مع ذلك المثال. ولكن ديكارت يشكك ـ في جوهر استدلاله ـ بواقعية كل الأشياء، حينها يقال له: ما معنى هذا الشك؟ وبعبارة أخرى: أنت تشكك في انطباق أي شيء على ماذا؟ في النهاية لا بدّ أن يكون لدينا نموذج نقر بواقعيته، وإلّا ينهار كل شيء. إذن، ليس بوسعك أن تشكك بواقعية جميع الأشياء، ولا بدّ أن تستثني واحداً منها على الأقل، فتقول أقرّ بواقعية هذا الشيء، وأشكك بما سواه من الأشياء، لأنني أشك في كونها مماثلة له من هذه الناحية أو لا.



أرجو الانتباه إلى حقيقة أن ديكارت لم يقل: إن معياره في إثبات واقعية نفسه هو (الأنا)، بل هو ينطلق أولاً من الشك في كل شيء، وحيث إنه يشك، فسيلتفت إلى أنه موجود، فتثبت له واقعية (الأنا). وفرق كبير بين هذا، وبين أن يقول ديكارت: إنني أتساءل عن واقعية سائر الموجودات، غيري أنا، أتساءل إن كانت مثلي (أنا) أم لا. لو كان ديكارت يقول ذلك، لما استطاع مور أن يعترض عليه، لأن ديكارت حينئذ، لديه معيار لقياس الواقع وهو (الأنا) التي بين جنبيه، والتي لم يسرِ إليها شكه بعد.

لكن ديكارت لم يكن يقول بهذا، كان يقول: أنا أشك ابتداءً بكلّ شيء حتى نفسي، ولكن حين ألتفت إلى شكي، أقول: أنا أشك فأنا موجود!

والخلاصة أن الشك بواقعية الأشياء لا يكون له معنى، ما لم يكن ثمة يقين بشيء واحد على الأقل، ليكون هو المعيار والمقياس لواقعية أو لا واقعية سائر الأشياء.

والآن يأتي الدور لطرح سؤال آخر: ما هو الشيء الذي يستحق أن يجعل نموذجاً يحتذى به (Pattern) في التمييز بين الواقع وغيره؟ بعضهم قال إن هذا الشيء هو ما يدعوه الفلاسفة بالجوهر الفردي المادي. وفي ضوئه، يجب أن نجعل هذا الكرسي وتلك الطاولة مقياساً لتشخيص الواقعيات. بينما يذهب آخرون إلى اعتبار الأعراض المحسوسة مقياساً للواقع، بدعوى أن لا سبيل لنا إلى إدراك الأمور الجوهرية، لأننا لا نتعامل إلا مع ظواهر الأشياء وأعراضها، من طعم ولون وحجم وشكل. فريق ثالث، كالأفلاطونيين، زعموا أن المقياس للواقع هو الأشياء الثابتة دون التي في حال حركة وسيلان. آخرون رفضوا كل هذه الأقوال والآراء وقالوا بأن المعيار لمعرفة الواقع عن غيره هي ما يسميه الفلاسفة



بالوجدانيات، نظير الجوع والعطش والحزن والسرور. ومن الممكن هنا أن يأتي فريق آخر ويقولون إن المقياس للواقع هو الأمور التي نراها في اليقظة دون ما نراه في عالم النوم. وقد يقال حتى بعكس ذلك.

تحصّل من ذلك أن الآراء في معيار الواقع يمكن تلخيصها بما يلي:

١ ـ الجواهر الفردية المادية.

٢ ـ الأعراض والخواص المحسوسة (Properties).

٣ ـ الوقائع (Events).

٤ ـ الأوضاع المختلفة (State of affairs).

٥ ـ العلاقات والنسب (Relations).

٦ ـ المجاميع (Sets).

٧ ـ الأمور الوجدانية.

٨ ـ ما نشعر به في عالم اليقظة.

٩ ـ ما نشعر به في عالم النوم.

١٠ ـ ما يفهمه العرف ويرى أنه واقعيات.

والمورد الأخير هو الخيار الذي تمسك به مور نفسه، لأن فلسفته تقوم على فهم العرف (Common Sensical).

ومهما يكن من أمر، وأياً كان الشيء الذي اعتبرناه معياراً لتحديد الواقعيات عن غيرها، حتى لو كان غير هذه الموارد المذكورة، يبقى السؤال التالي مطروحاً بقوة: أليس هذا المعيار اعتبارياً؟ الجواب: نعم!

مهما يكن من أمر، يتعين علينا الاتفاق مع الآخرين على (اعتبار) شيء ما رمزاً للواقع. ولا يمكن إقامة أي برهان على أن هذا الشيء



المعتبر واقعاً، يمثل نموذجاً حقيقياً للواقع. لأن ما ننعته بالواقعية، أمر نعينه بالاعتبار! بالطبع عملية الاعتبار هذه لا تحصل اعتباطاً، وإنما تستند إلى جملة معطيات ومصالح عملية تراعى من قبل العقلاء؛ رغم أن تلك المصالح ليست سوى قناعات نظرية تصاغ على نحو يصب في النهاية، لصالح ذلك الاعتبار. ولا يوجد استدلال نظري محايد يمكن أن نقدمه كسند لواقعية الشيء الذي اعتبرناه نموذجاً للواقع.

إن كل الأمور التي ذكرت كمعايير لتشخيص الواقع عن غيره، تنبثق عنها لوازم عملية خاصة بها. بعض هذه اللوازم ربما تكون نافعة وبعضها ليس كذلك، غير أن كونها نافعة لا يمكن بحال أن يكون بديلاً عن المطالبة بدليل لإثبات كون هذه الأمور نماذج للواقع أو لا. وأميل إلى القبول بنوع من النزوع إلى الاصطلاحية (Conventionalism)، فلو أمعنا النظر هنا، لاكتشفنا أن جميع البشر ملتزمون بنوع من الاتفاق والاصطلاح؛ اضطروا إليه إما بفعل بُنيتهم النفسيّة أو تماشياً مع ضرورات الحياة على وجه الأرض. لقد دخلنا في اتفاق من هذا القبيل، وبعدها؛ فإن كلّ شيء نشك فيه من إله أو روح أو جنّ، إنما نشك في واقعيته. ومعنى شكنا هذا، أننا نشك في مدى التطابق بين ذلك الشيء وبين الشيء الذي اصطلحنا واتفقنا على كونه معياراً للواقع.

ويتضح من خلال ما مر، أنني حين أصف قضية ما بالصدق، فمرادي من ذلك القول أنها مطابقة للواقع. وفي نفس الوقت، فإن الواقع الذي نتحدث عن مطابقة الأشياء له، هو الشيء الذي اتفقنا على اعتباره واقعاً. وحينما نقول إن شيئاً ما واقعي، نقصد من هذا الكلام أنه يماثل الشيء الذي اعتبرناه رمزاً للواقع. ولكن ما معنى هذه المماثلة؟ هناك اتجاهات ثلاثة في الإجابة على هذا التساؤل، ولكل من هذه الاتجاهات



فروع وتشعبات، لا مجال لخوضها، ونقتصر على الإشارة الإجمالية لها:

١ ـ عندما نقول إن هذا الشيء واقعي، لأنه (مثل) هذا النموذج الذي اعتبرناه معياراً للواقع، ففي الحقيقة، نكون قد افترضنا عدة مواصفات لهذا النموذج، في ضوئها تتم المقارنة بين هذا النموذج وسائر الأشياء التي يفترض بها، لكي تنجح في الاختبار، أن تتوفر على تلك المواصفات. فالمادي مثلاً يعتقد أن المعيار لكون الشيء واقعياً، هو أن يتصف ذلك الشيء بكونه ذا أبعاد ثلاثة؛ طول وعرض وارتفاع. وبالتالي لا يكون الشيء واقعياً ما لم يتصف بهذه الأمور. بالطبع لا توجد رؤية بهذا القدر من السطحية، وهذا مجرد افتراض.

٢ ـ الاتجاه الآخر يقول: إننا لدى اعتبارنا لشيء ما نموذجاً للواقع، يفترض أننا لم نواجه على الصعيد العملي مشكلة، من جراء ذلك (وإلا سوف نتراجع عن ذلك الاعتبار). حينها لا ينبغي أن يقال بشأن سائر الأشياء أنها واقعية إلّا إذا ماثلت ذلك النموذج من تلك الناحية بالذات، على أساس أن الحكم على شيء بأنه واقعي ـ وهو في الواقع ليس كذلك ـ سيفضي لا محالة إلى الوقوع في مشكلة عملية. فلو لم نواجه مشكلة على هذا الصعيد نعرف بأن حكمنا كان صحيحاً.

٣ ـ أما الاتجاه الثالث فيذهب أصحابه إلى الاعتراف بعجزهم عن فهم نموذج الواقعية وتفهيمه للآخرين، لأن القضية ـ حسب هؤلاء ـ وجدانية وشهودية. وقد كان مور من رواد هذا الاتجاه، فكان يقول إن هذه المسألة من المسائل التي يشعر بها الإنسان دون أن يكون قادراً على فهمها وتحليلها، وذلك أنها تأتيه عبر الشهود (Intuition).



الإنسان المعنوي ينشد الحقيقة

■ **إذا كانت ثمرة المعنوية التقليل من الألم والعناء، فهل الإنسان المعنوي ـ مضافاً إلى ذلك ـ ناشد للحقيقة أم لا؟ بعبارة أخرى؛ ليس من المعلوم أن الكشف عن الحقيقة يقود دائماً إلى التقليل من الألم والعناء، وما أكثر الحالات التي يتفاقم فيها الوضع سوءً مع الكشف عن حقيقة خفية، فلماذا يكون الإنسان المعنوي بصدد كشف الحقيقة دوماً؟ هناك احتمال بأن يؤدي الكشف عن الحقيقة إلى مضاعفة الألم والعناء.**

❖ لدي جوابان على هذا السؤال:

١ ـ الجواب الذي يتمسك به الهندوس وفرقة الحكمة المسيحية (Christian Science)، ومؤداه إجمالاً: إن معظم ـ وربما جميع ـ آلامنا وعناءاتنا ناجمة عن معتقداتنا التي لا تتطابق مع الواقع. وعليه، فإن واحداً من الطرق الرئيسية للتخفيف من تلك الآلام هو التوفر على عقائد وتصورات مطابقة للواقع. والقول بأن معظم الآلام والمتاعب الإنسانية، كذلك، يعود إلى الاختلاف الحاصل في الرؤية بين الديانة الهندوسية وبين السيدة بيكر. وقد قلنا سابقاً إن من اللازم الفرز والتمييز بين الألم ومنشأه من جهة، وبين النتيجة الناجمة عن الألم من جهة أخرى. وكما قلنا، فإن قسطاً كبيراً من مناشئ الألم والمعاناة تُعد مناشئ ذاتية وجدانية (وإن كانت ثمة مناشئ موضوعية وخارجية أيضاً). والآن نقول: إن عقائدنا هي السبب الذاتي الرئيسي ـ إن لم يكن الوحيد ـ في ما نعانيه ونشعر به من ألم وعناء. وثمة ملاحظة إضافية تفيدها الديانة الهندوسية وفرقة الحكمة، ومفادها: إن المصدر الرئيس للألم والمعاناة هي المعتقدات الخاطئة التي يحملها الإنسان. والمقصود



من المعتقدات الخاطئة، المعتقدات غير المطابقة للواقع، سواء بسبب الوهم (Illusion)، أو التضليل (Delusion).

في ضوء ذلك، فلو كنا ـ في تيار المعنوية ـ نميل إلى التقليل من الألم والمعاناة، يتعين علينا توخي العقائد الصحيحة، أي المطابقة للواقع، دون العقائد الخاطئة غير المطابقة له.

٢ ـ وفي معرض الإجابة الثانية على هذا السؤال، يمكن القول: إن الإنسان المعنوي، وإن كان هدفه الأكبر هو التقليل من الألم والمعاناة، ولكنه بالنتيجة إنسان، ولأنه إنسان، فإن الهاجس الأكبر الذي يقض مضجعه هو الخشية من أن يكون مخدوعاً. من هنا فإن مساعي وجهود الإنسان المعنوي للتقليل من ألمه ومعاناته لا يمكن أن تتوج بسماحه بخداع نفسه وتمرير الأباطيل والأراجيف عليه. إن إحدى أبرز سمات الإنسان المعنوي ومقومات شخصيته المعنوية، هو أنه دائماً يقظ. لا يكون الإنسان معنوياً إلّا إذا كان حريصاً على التحرك عن وعي ونباهة لا غفلة وجهل. لذلك هو يتساءل مع نفسه دائماً: هل من الممكن أن يكون وراء راحتي وقلة آلامي، خدعة كبيرة أنا واقع فيها؟ فلعل هذه الراحة النسبية ناجمة عن غفلتي عما يحيط بي من مشاكل وأزمات؟ إن الإنسان المعنوي لا يرضى بالطمأنينة والبهجة والرضا الباطني إذا كانت هذه الأمور ناجمة عن تصوراته الخاطئة عن الواقع المحيط به. إنه لا يقبل بأن تخف آلامه ومعاناته على حساب معرفته بواقع الأشياء. إن قلة الألم الناجمة عن الابتلاء بالـ(Illusion) أو الـ(Delusion)، تُعد في الحقيقة نوعاً من التحذير المعنوي وليست تسكيناً أو طمأنينة معنوية. إنها نوع من الغيبوبة وفقدان الشعور، وهذا ما لا يرضى به الإنسان المعنوي، لأن هدفه الجمع بين قلة الألم وزيادة الشعور.



اكتشاف الحقيقة وتفجر الألم

■ **إذا حصل تعارض بين كشف الحقيقة والحرص على التقليل من الألم، ما الذي ينبغي على الإنسان المعنوي، صنعه من حيث هو إنسان معنوي؟ ماذا سيفعل هذا الإنسان لو كان الكشف عن الحقيقة يؤدي في مورد معين إلى زيادة الألم، وبالعكس؟**

❖ تعتمد الإجابة على الزاوية التي يكون النظر منها. فالجواب من منظار (الشخص الأول) يختلف عن الجواب الآتي من منظار (الشخص الثالث). فلو تمكنت أنا (الشخص الأول) من اكتشاف حقيقة، وهذه الحقيقة زادت من ألمي ومعاناتي، فلا مناص لي من تحمل هذا الألم المضاعف، ما دمت أعترف بحقانية تلك الحقيقة. بالطبع، هناك سبيل للتملص من هذه المشكلة عبر منح ذلك الألم معنىً معيناً يجعله أمراً مستطاباً، ولكن هذا خروج عن دائرة البحث. إن زيادة الألم في المورد أعلاه ثمرة من ثمار كشف الحقيقة، ولا محيص عن ذلك. هذا هو الجواب من منظار (الشخص الأول).

ثمة أيضاً جواب آخر من منظار (الشخص الثالث). ومؤدى هذا الجواب أنني قد أتوصل إلى كشف حقيقة ما، واعلم أن إماطة اللثام عن هذه الحقيقة للآخرين من شأنه أن يزيد في آلامهم ومعاناتهم. الكلام هنا ليس عن اكتشاف الحقيقة، فهي مكتشفة من قبلي أنا، وإنما عن الإعلان عنها على رؤوس الأشهاد، ما الذي ينبغي عليّ فعله كإنسان معنوي في حالة كهذه؟ هل أدع الآخرين غارقين في الجهل لكي لا أزيد من آلامهم ومعاناتهم؟! أم أعمد إلى القيام بالعكس؛ فأعلن عن الحقيقة وإن علمت بأن ذلك سيزيد من آلام الناس ومتاعبهم؟ في هذه الحالات لا بدّ لنا من تصنيف أنواع الألم؛ هل يجب عليّ كإنسان معنوي أن أعمل على تقليل



الآلام الفورية المؤقتة، أو يجب عليّ التقليل من الآلام بشكلها الجامع الشمولي؟ وبتعبير القدماء: هل الواجب الاعتناء بالآلام واللذات الحالية للناس، أم لا بدّ من الأخذ بالاعتبار المصلحة والمفسدة النهائية؟ القدماء يرون المصلحة والمفسدة في ما يتبقى في المحصّلة بعد تطبيق قاعدة الكسر والانكسار؛ الأمر الذي قد يكون لصالح الشيء أو عليه. هذه القضية تحصل كثيراً حتى في حياة الأشخاص غير المعنويين. مثلاً، لو أنبت ابنك وحرمته من مشاهدة التلفاز الليلة، لاشك أن ذلك سيؤثر فيه عاطفياً، ولكن على المدى البعيد، سيكون ذلك الموقف لصالح الابن، لأنه لو لم ينجح غداً في الامتحان، سيفوّت على نفسه فرصة التمتع بفصل الصيف كله. سيتعين عليه أن يدرس طوال الصيف عسى أن ينجح في امتحانات الدور الثاني. **فالتأنيب ـ إذن ـ مفيد للطفل وإن سبّب** له في بادئ الأمر ألماً روحياً ونفسيّاً.

من الضروري أن يراعي المرء حجم الألم والمعاناة على المدى البعيد، وطبعاً في حدود ما تستوعبه عقولنا، فإذا كان الإعلان عن الحقيقة موجباً لتقليل الألم والمعاناة، ولو على المدى البعيد، اعتقد أن من الواجب الإعلان عنها وإعلام الآخرين بالحقيقة التي اكتشفناها، حتى لو أدى ذلك إلى زيادة آلامهم على المدى القريب، أما إذا كان الإعلان عن الحقيقة يزيد من معاناة صاحبها، حتى على المدى البعيد، فينبغي التكتم عليها بطبيعة الحال، وإن كنت أؤمن ـ شخصياً ـ أن الحقيقة تؤول دائماً في النهاية إلى خير صاحبها ونجاته، وهذا مضمون كلام مأثور عن السيد المسيح.

■ ولكن المسألة ليست دائماً بهذه البساطة. إذا كان الكشف عن حقيقة ما، يؤدي إلى ضرر أقل بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك، ولكن ما



العمل إذا تسبب ذلك في زيادة ألم وعناء أناس سيأتون لاحقاً؟ بل يمكن طرح الإشكالية حتى على مستوى الأجيال اللاحقة؟

❖ لو كان الأمر كذلك، فاللازم الإعلان عن تلك الحقيقة، لأنني أعتقد بعدم جواز التضحية بأحد لصالح آخر. لا يسوغ لي أن أضحي بالشخص الجالس الآن أمامي لصالح إنسان آخر قد يأتي في المستقبل وقد لا يأتي. أنا أتعاطى بالفعل مع الأشخاص الموجودين حالياً، بلحمهم ودمهم، ولا شغل لي بأشخاص انتزاعيين لا وجود لهم الآن. وعليه، **ينبغي الأخذ بنظر الاعتبار الأناس الموجودين بالفعل، أما الأجيال اللاحقة، فلنترك أمرها للأشخاص المعنويين الذين سيظهرون مع تلك الأجيال.** أنا وأنت، كأناس معنويين، يتحتم علينا أن نهتم بحال أبناء جيلنا، **وننظر إنْ كان الإعلان عن الحقيقة مضراً بحال هؤلاء أم لا.** وفي هذا السياق لا بدّ من إظهار الحقيقة، وتجنب كتمانها والتعتيم عليها. وبالطبع، ربما ظهرت عوامل وملاحظات أخرى تقتضي نمطاً آخر من التعامل. وبتعبير (راس) لا ينبغي الخلط بين وظائف النظرة الأولية (Prima Facia)، وبين الوظائف التي تفرضها سياقات العمل والممارسة (Actual). وظيفتنا الأولية هي قول الحقيقة، ولكن من الممكن أن تتدخل أمور أخرى في صياغة الموقف النهائي، ويتعين في ضوئها التكتم على الحقيقة رغم القبول بأن الموقف الأولي الصحيح هو الإعلان عنها. لو سألك أحدهم عن الصدق والكذب، وعن الوظيفة في هذا المجال، لا شك أن جوابك يكون لمصلحة الصدق، وكذلك الأمر مع الأمانة والوفاء بالعهد، في مقابل الخيانة ونقض العهود. هذه وظائف أولية تفرضها النظرة الأولى للقضايا، بمعنى أن كل إنسان عندما يراجع وجدانه وفطرته يجد قائمة بالأعمال الحسنة، وكذلك قائمة أخرى مقابلة لها تحتوي على الأعمال القبيحة. ولكن على صعيد العمل والممارسة قد يجد الإنسان



نفسه مضطراً أحياناً، لفعل بعض الأعمال القبيحة، وترك بعض الأعمال الحسنة، والسبب في ذلك يعود إلى التفاوت الحاصل بين الوظائف في مرحلة النظر، وفي مرحلة العمل والتطبيق. فالكذب سيئ وقبيح للنظرة الأولى، ولكن إذا كان الهدف منه، على صعيد التطبيق، إنقاذ حياة إنسان، فهو سائغ ومطلوب. وهذا يعني أن الناس لم يخلقوا من أجل المبادئ وإنما العكس. لم يخلق الناس لكي يقولوا الصدق مهما كلف الأمر، وإنما الصدق مبدأ أخلاقي؛ الهدف منه تنظيم حياة الإنسان وخدمته. لذلك لو كان الصدق في مورد ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالإنسان فلا اعتبار فيه، بل يصبح عملاً ممقوتاً. طبعاً لا بدّ من التمييز بين هذه الحالة وحالة ما يسمى بالكذب الأبيض (White Lie)، أو ما نعبر عنه نحن بالتورية أو الكذب المصلحي، ذلك أن التورية من شأنها أن تتنامى وتتسع حتى تفقد الأخلاق معناها.

معنى الإيمان

■ **مبدئياً، ما هو نوع العلاقة بين العقلانية والمعنوية؟ قلتم إن المعنوية لا مكان فيها للتعبد، فهل فيها مجال للإيمان؟**

❖ هذا صحيح. أنا أميز بين الإيمان والتعبد. التعبد هو أن تقول: أن (أ) يعني (ب) لأن (س) قال ذلك، وهو شيء غير مبرر طبعاً، ولا يمكن أن يكون مقبولاً لدى الإنسان المعنوي، الذي يجرد الإنسان ـ مهما كان ـ عن القدسية، ولكن في الوقت نفسه يعتبر الإنسان المعنوي إنساناً مؤمناً، كيف لا، وما من إنسان إلّا وهو من أهل الإيمان. بوسع المرء أن لا يكون متعبداً، ولكن ليس بوسعه إلّا أن يكون مؤمناً. ثمة قضايا يوافق عليها الإنسان المعنوي، شأنه في ذلك شأن أي إنسان آخر،



وبالطبع هو لا يوافق على هذه القضايا والمدعيات تعبداً، ولمجرد أن فلاناً قال بها، وإن كان الإنسان المعنوي غير قادر على البرهنة على تلك القضايا والمدعيات. وفرق كبير بين أن نقول بأن لدينا جملة من الآراء التي لا نقدر على إثباتها والبرهنة عليها بالدليل، وبين أن يقال أن لدينا آراءً نتبناها لأن فلاناً قال بها. لو فسرنا الإيمان بأنه نوع من الالتزام النظري والعملي بمجموعة من القضايا يعجز الإنسان عن إثباتها، عندها لا يمكن العثور على إنسان في هذا العالم الفسيح إلا وهو مؤمن. متديناً كان أم غير متدين، محافظاً كان أم من أنصار الحداثة أو أنصار ما بعدها. والسرّ في ذلك أنه لا يتسنى لنا دائماً ملاحقة الدليل بعد الدليل إلى ما لا نهاية، ولا بدّ من الوصول إلى مواطن نتوقف فيها عن تكرار المطالبة بالدليل، ونقبل ببعض المبادئ والأسس كمسلّمات. الكلام فقط في الفارق بين ما يؤمن به الإنسان العقلاني وما يؤمن به الإنسان غير العقلاني. مع تساوي الاثنين بإيمانهم بقضايا ومسلّمات يعدمون الدليل على صحتها. إن قسماً من القضايا تتسم بأن الناس تلتزم بها ـ نظرياً وعملياً ـ برغم معرفتهم بعدم إمكانية إقامة الدليل عليها، بخلاف قسم آخر من المسائل التي لا بدّ من الدليل لكي يؤمن بها الإنسان.

فالفرق ـ إذن ـ بين الإنسان العقلاني وغيره، ليس بأن الأول لا إيمان له والثاني مؤمن، بل كلاهما مؤمنان، والفرق بينهما في طبيعة الأمور التي يؤمنان بها. مرة أخرى نقول إننا في نطاق المعنوية نؤمن أيضاً بطائفة من القضايا، رغم عدم وجود الدليل عليها. وهذه القضايا تتوفر بالطبع على مواصفات خاصة تجعلها جديرة بالقبول نظرياً والالتزام بها عملياً، رغم فقدانها الدليل. في هذه الحالة ـ فحسب ـ يمكن الجمع بين العقلانية والمعنوية. وهاهنا عدة ملاحظات تجدر الإشارة إليها.

ربما كان أفضل تعريف للعقلانية هو أن يكون ثمة تناسب طردي



بين درجة الوثوق والتعلق بقضية أو عقيدة ما، وبين قوة الأدلة والشواهد المثبتة لتلك القضية أو العقيدة. العقلانية هي سمة الإنسان الذي يتناسب حجم اعتقاده النظري بقضية والتزامه العملي بها، مع مقدار وقوة الشواهد القائمة على تلك القضية. لاحظوا أن هذا التعريف لا ينجم عنه أن الإنسان العقلاني لا يتبنى إلّا القضايا والعقائد التي أقيمت عليها براهين لا خلل فيها. بل الواضح من معطيات هذا التعريف أن الأدلة على القضايا والمعتقدات تتفاوت قوة وضعفاً، وتبعاً لذلك تختلف درجة إيمان الإنسان العقلاني بتلك القضايا وتتناسب معها طردياً.

ومعنى هذا الكلام، أننا لو أخذنا بالاعتبار القضية (P) ونقيضها (not P)، فلو كان لدينا برهان سديد لصالح القضية (P) فهذا يعني أن لدينا برهاناً سديداً ضد القضية .(not P) هذا الفرض واضح جداً؛ لأنني سألتزم بالقضية (P) وأرفض نقيضها (not P) رفضاً قاطعاً. والفرض الآخر أن يكون هناك برهان لصالح القضية (P) على نحو يرجحها على نقيضها (not P) دون أن يلغي احتمال صدق نقيضها، عندها سأميل إلى القضية (P) دون أن أرفض نقيضها رفضاً باتاً، والفرض الثالث أن يتساوى احتمال صدق القضيتين (P) و(not P) بحيث لا مبرر لترجيح إحداهما على الأخرى، وهاهنا محل الإيمان.

بعبارة أخرى، إذا كان الدليل دالاً على القضية (P) بنفس المقدار الذي يتضمنه من دلالة على القضية (not P)، أو في حال فقد الدليل على القضيتين معاً، ففي هذه الصورة لا يوجد رجحان معرف لـ (P) على نقيضها ولا بالعكس، كأن للمعرفة موقفاً محايداً حيال القضيتين، آنذاك يجيء دور الإيمان. ولكن بأي القضيتين سوف يؤمن الإنسان المعنوي العقلاني ما دام الموقف المعرفي محايداً في هذا الحال؟ أعتقد أن الإنسان المعنوي سوف يؤمن بالقضية التي تقوده إلى نتائج طيبة وآثار



روحية إيجابية. هاهنا مكمن الإيمان فقط، فلو ثبت قطعاً أن الغلبة في نهاية المطاف للخير أو للشر فيجب أن أعتقد بذلك، وكذلك لو مالت الأدوات المعرفية لأحد الطرفين على حساب الآخر، ينبغي لي أن أميل إلى ذلك الطرف.

هذه فروض أربعة للمسألة. ولكن يبقى هناك فرض خامس، وهو ما لم يثبت أحد الطرفين، ولم يترجح معرفياً، وتساوى الأمران بشكل دقيق، وكان الدليل معهما أو ضدهما بنفس الدرجة، فالموقف المعرفي الرصين يحتّم علينا هنا تعليق الحكم بالقضية، وحيث يتطلب منا الموقف المعرفي ذلك، ففي ذلك الوقت تتمهد الطريق للإيمان لكي يدلي بدلوه. في مورد كهذا، كان المفكر الإنجليزي كليفورد ـ أواخر القرن ١٩ ـ يقول بتعليق الحكم إلى الأبد، وذلك على اعتبار أنه كان يحترم العلم والمعرفة فحسب، بينما يذهب وليام جيمس والفلاسفة من بعده إلى القول إن التوقف بالحكم، وإن كان له ما يبرره معرفياً ولكن هناك أمور أخرى في حياتنا يمكن الاستناد إليها لتفادي البقاء جامدين على مفترق الطرق. وأنا هنا أتفق مع جيمس في عدم قبوله للتوقف عن الحكم إلى الأبد، وأختلف معه فيما سوى ذلك، فهو يدعو إلى القيام بجملة أعمال هنا، فيما أرى أنا أن الدور هنا للإيمان وحده. والإيمان هو الاعتقاد بشيء؛ يسفر الاعتقاد به عن نتائج طيبة على الصعيد الروحي لمن اعتقد به. وبهذا المعنى للإيمان يكون الإنسان المعنوي إنساناً مؤمناً أيضاً، حيث الطمأنينة في ظرف عدم الوثوق والاطمئنان بشيء!

النظام الأخلاقي للعالم

■ **هل الاعتقاد بأن نظام العالم نظام أخلاقي، جزء من المعتقدات التي نعدم الدليل لها أو عليها؟**



هذا هو رأيي. على أن هناك معنيين لقولنا (إن نظام العالم نظام أخلاقي) أي أنه يوجد مدّعَيان يندرجان تحت خيمة هذا الإدعاء:

أحدهما: إن الخير الأخلاقي ينتصر في النهاية على الشر الأخلاقي.

والمدعى الثاني: إن ثمة في هذا العالم، خيراً واحداً وشراً واحداً على الأقل غير نسبيين، وليست كل المفاهيم الأخلاقية نسبية. وحتى لو كان حسن الصدق وقبح الكذب وأمثال ذلك أموراً نسبية، فثمة على الأقل يوجد حكم أخلاقي واحد مطلق وليس نسبياً، وبطبيعة الحال فإن هناك حكماً أخلاقياً مطلقاً وغير نسبي يقف وإياه على طرفي نقيض.

بهذين المعنيين يقال: إن نظام العالم نظام أخلاقي، فإن كنت تقصد أن هناك قضية أخلاقية صادقة مطلقاً ولا تخضع في صدقها لأوضاع الزمان والمكان والظروف الخاصة، ولها نقيض يماثلها في هذه الصفة، فأنا ـ خلافاً للكثيرين ـ أعتقد مبدئياً بإمكان ذلك وإمكانية إقامة الدليل عليه. أما إذا كنت تقصد المعنى الأول (غلبة الخير على الشر) فأنا أتصور أن المنهج المعرفي له موقف محايد إزاء ذلك، والقضية هذه من الموارد التي لا يحسم الموقف فيها إلّا بالإيمان.

■ **هل بوسعنا أن نستنتج من وجود الخير غير النسبي، أن العالم يبدي ردود أفعال حيال أفعالنا؟**

❖ بلى، لأنك عندما تقول إن ثمة عملاً ما، هو شر في جميع ظروفه وأحواله، فمعنى ذلك أن ذلك العمل لو بدر منك تحت أي ظرف فنتيجته إلحاق الضرر بك، وهذا الضرر هو رد فعل من عالم الوجود على قيامك بذلك العمل.



■ **قلتم إن الاعتقاد ببعض القضايا يقودنا إلى نتائج روحية إيجابية، من أين نعرف بذلك؟**

❖ نختبر ذلك بواسطة طريق آخر، فحين يعلم أن هناك فرقاً بين الآثار الروحية المترتبة على الاعتقاد بقضية، وبين الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بنقيضها، وتبين أي الطرفين إيجابي وأيهما سلبي، آنذاك يشق الإيمان طريقه، ويصبح من الراجح الإيمان بالقضية ذات الأثر الجليّ في التقليل من الألم والمعاناة دون القضية المناقضة لها.

■ **هل الإيمان شرط قبلي لهذا الطريق المستقل؟**

❖ كلا! ليس الإيمان شرطاً قبلياً لذلك الطريق، يجب القيام على الصعيد الإنساني بتجارب نفسية تاريخية، يتم من خلالها المقارنة بين الأفراد المؤمنين بتلك العقائد وبين غير المؤمنين بها. وبوسع المرء الذي يقف على مفترق الإيمان أو عدم الإيمان بقضية أو بنقيضها، أن يطالع التجارب التاريخية التي مر بها الآخرون ويدرس النتائج الروحية التي أسفرت عنها.

■ **هل هي قضية شخصية، أن يكون أو لا يكون لدينا دليل وبرهان سديد على عقيدة معينة، بمعنى أن كلّ امرئ وما لديه من تبرير؟**

❖ وهو كذلك بالضبط.

■ **فهل ثمة مؤشر ظاهري يفيد في تحديد الشخص المعنوي عن غيره؟ إذ من الممكن أن يكون البرهان بالنسبة له سديداً وليس كذلك بالنسبة لنا؟**

❖ لسنا هنا في معرض تحديد من هو المعنوي، فحين أتسلق جبلاً لا يحق لي الحكم بأن هذا يجيد التسلق، وهذا لا يجيده، إلا إذا كان هناك ترابط بين صعودي الجبل وصعود الآخر له. وحتى لو فرضنا جدلاً أننا نرغب في بعض الحالات، في معرفة وتشخيص الأناس



المعنويين وتمييزهم عن غيرهم، فالطريق المناسب لذلك هو دراسة النتائج والتبعات، وأن نتعرف ـ بقدر ما يتاح لنا ـ على حجم الراحة والطمأنينة التي كان ينعم بها فلان من الناس وكذلك الأمل والبهجة، ويجمع الرضا الباطني هذه الثلاثة التي ذكرناها سابقاً وقلنا إنها تمثل النتائج والتبعات الرئيسية للمعنوية، وقلنا أيضاً إن بعض هذه الآثار والنتائج ذات أثر موضوعي يمكن لمسه مادياً عبر ذلك فقط يمكننا معرفة أن هذا الشخص معنوي أو لا.

■ **هل أن عملية تشخيص وجاهة قضية معينة، أمر يرتبط بالفرد نفسه؟ إذ من الممكن أن أقتنع أنا بقضية بينما تقتنع بها أنت، ألا يجب أن تكون لهذه الوجاهة ضوابط ومعايير مادية؟**

❖ أساساً لا يمكن عد وجاهة القضايا من الأمور المادية الخارجية، وذلك أن وجاهة قضية معينة يعني ـ في الواقع ـ أن البرهان على تلك القضية لا يمكن دحضه، لا مادة ولا صورة. ولكن تمكن الإنسان من دحض دليل معين أو التشكيك به خاضع لمستوى معلومات هذا الفرد وحنكته العلمية، فلربما أقمت برهاناً تعجز أنت عن دحضه، بينما يستطيع زيد من الناس القيام بذلك. إنك ستراجع برهاني من حيث المفردات العلمية المطروحة فيه، ومن حيث هيئة التركيب بين هذه المفردات للوصول إلى النتيجة، ولعلك بعد المراجعة لن تجد خللاً، لا في نفس المفردات (مادة البرهان)، ولا في هيئة التركيب بينها (صورته). ولما كان الإنسان يتخذ مواقفه العلمية والعملية في ضوء النتائج التي تتضح لديه، وفي إطار ما يتوفر عليه من معلومات، فمن الواضح أن اختلاف هذا الإطار بين الناس سعة وعمقاً، يقود إلى اختلاف وتفاوت في قدرة الأشخاص على التعاطي مع الأدلة والبراهين. وصفوة القول إن قبول أو رفض دليل أو برهان ما، خاضع لطبيعة الأفراد وكفاءاتهم



العلمية. وبالتالي ربما تسبب النقض على برهان معين في زعزعة عقائد قوم وبث القلق والاضطراب في نفوسهم، دون أن يكون له التأثير ذاته في نفوس آخرين.

الهوية الجمعية للعلم

■ **فما هو الموقف من قضية اتّصاف العلم بالهوية الجمعية؟ وكذلك صفة كونه مشتركاً بين الأذهان؟**

❖ للعلم معنيان، فتارة يطلق لفظ العلم ويراد منه الوضوح والبيان، وأخرى يطلق العلم ويراد منه القضايا ومطابقتها للواقع.

ولا يتصف العلم بالهوية الجمعية إلّا إذا أريد منه المعنى الأول. لكن اصطلاح العلم يستخدم أحياناً ويراد منه المعرفة (Knowlelge)، وبالتحديد المعرفة بالقضايا (Propositional). وليس للعلم بهذا المعنى لا هوية جمعية ولا حالة مشتركة بين الأذهان. إذ قد يكون اعتقادي بقضية ما وجيهاً في ضوء ما يتواجد لدي من معلومات ومعارف، بينما أنت تعتقد بها لا عن وجاهة، في حال لا يعتقد بها شخص ثالث من الأساس، فتكون تلك القضية علماً بالنسبة لي، وجهلاً مركباً بالنسبة لك، وجهلاً بسيطاً بالنسبة لذلك الشخص، ولا يمكن بتاتاً القول إن الاعتقاد بهذه القضية أو تلك، وجيه ومقبول، دون أن نأخذ بعين الاعتبار الشخص المعتقِد وحصيلته من المعلومات المرتبطة بتلك القضية. بالطبع، نحن قادرون على إضفاء الوجاهة والمقبولية على قضية قد لا تكون كذلك بالنسبة للآخر، وذلك عبر الحوار والمناقشة والتدارس، ولكن هذا الأمر يتوقف أيضاً على توسيع دائرة معلومات ذلك الآخر.

ومن ثم من المحتمل أن تصبح القضية وجيهة لديه، بعد أن لم تكن كذلك قبل اتّساع دائرة معلوماته.



وهنا يجب ملاحظة ما يلي:

١ ـ إن مجموعة من الأصول والمبادئ النفسية تبدو على الظاهر مشتركة بين أبناء البشر، وبقدر سعة مشتركاتنا تتضاءل نقاط الاختلاف بيننا.

٢ ـ إن اتفاقنا في موارد الاختلاف ليس بالأمر المستحيل، بل هو هدف ممكن لو حرصنا عليه، ولو عبر فتح آفاق البحث والمحاورة وتبادل المعلومات ووجهات النظر؛ الأمر الذي من شأنه تعبيد الطريق لكلّ واحد منا، لقبول ما كان ينكره نتيجة قلة مصادره المعلوماتية. بهذا المعنى يحق لنا القول إن العلم ليس له هوية جمعية، وإن كانت مقوماته كذلك، أي أن تحصيل المعارف والمعلومات يتم بالتحاور مع الآخر داخل الجماعة.

■ **هل يقصد فلاسفة العلم، أمثال بوبر ولاكاتوش، الذين تكلموا في الهوية الجمعية للعلم، هل يقصدون العلم بمعنى الانكشاف أو يقصدون معنىً آخر من الاصطلاح؟**

❖بوبر ولاكاتوش وهايك وكل مَن يؤكد على الهوية الجمعية للعلم، إنما يقصدون العلم بمعنى الوضوح (Displaying) ولا أزعم أنهم يقصدون شيئاً آخر. مشكلة اللغة الفارسية أن العلم فيها يطلق على معنيين؛ الانكشاف (Displaying)، والمعرفة (Knowledge). والعلم الذي يتصف بهوية جمعية هو العلم بمعنى (Displaying). ومعنى اتصاف العلم بذلك، أنه في الفيزياء مثلاً، لا يوجد إنسان في العالم يمكن أن يشار إليه، فيقال إذا أردتم أن تعرفوا ما هي الفيزياء، فابحثوا عنها في ذهن فلان.

والعلم بمعنى (Displaying) شيء مشاع، بحيث لو جلس هنا مجموعة من علماء الفيزياء لا يمكن أيضاً القول إن الفيزياء تتمثل بالقضايا



الموجودة في ذهن كل واحد من هؤلاء، وذلك لأن من الممكن أن تكون هناك حقائق فيزياوية لم تخطر على بال أي عالم أو خبير فيزياوي، وتبقى محفوظة في ما يعبّر عنه بوبر بالعالم الثالث. بعبارة أوضح، ليس ثمة علم خصوصي، فهوية العلم جماعية وليست هي ملكاً لأحد على الإطلاق. علم الفيزياء حاضر وموجود في محل آخر خارج نطاق ذهن هذا العالم الفيزياوي أو ذاك. كل واحد من علماء الفيزياء ينال شيئاً من هذا العلم، ولكنه يبقى مستقلاً بوجوده عن أذهان العلماء. الفيزياء ـ بتعبير بوبر ـ هي الشيء المحفوظ في كتب الفيزياء داخل المكتبات. وقد يكون هناك رأي فيزيائي ينساه جميع العلماء ولكنه يظل رأياً علمياً محسوباً على حقل الفيزياء. أما العلم بمعنى (Knowledge) فهو ليس كذلك، فلكل امرئ دائرته الخاصة من هذا النوع من العلم. وقوام مسائل هذا العلم وقضاياه يعود إلى الفرد ذاته لا يشاركه فيها أحد، فتكون له هوية فردية لا جمعية.

عقلانية الإيمان

■ **ما هي طبيعة المساعي والجهود التي بذلها شخصيات بارزة في الميدان المعرفي (مثل آلستن وبلنتينغا)؟ هل لدينا عقائد أساسية وبنيوية؟ وهل يمكن أن تقع هذه العقائد هدفاً للإيمان الذي تتحدث عنه؟**

❖ لا أستطيع الموافقة هنا، لا على كلام بلنتينغا، ولا على الكلام المعمق لوالتر ستورف، ولا على كلام السيدة ليندا زايجنسكي التي تتمتع بشهرة ونشاط أوسع في هذا المضمار. هؤلاء في الواقع عدوا أموراً، مصاديق للإيمان، مع افتقارها للوصف الذي نوهت به آنفاً، وذلك أن هذه الأمور ليست متكافئة معرفياً، أي أن نسبة الدليل والبرهان للقضية ولنقيضها ليست على السواء.

لقد جاء هؤلاء بكل قضية ممكنة الصدق (ودينية طبعاً) وأدرجوها



في قائمة العقائد الأساسية (Properly basics)، كأنهم يقولون: ما دام هذا المدعى أو ذلك ممكناً وغير مستحيل، فهو حاصل إذن.

■ **ولكن بلنتينغا يقول: إن هذه القضية قاعدة أساسية في عرف المتدينين، لا مطلقاً وفي عرف الجميع.**

إذا كان الأمر كذلك، ففي أوساط نزلاء دار المجانين، قضايا يقبلها المجانين كلهم. أو كان ثمة من يجادل من قديم الأيام في كون المتدينين متفقين على وجود الاله أم لا؟ المتدينون قاطبة، يذعنون بوجود الإله، لكنهم كانوا يفاجأون بأدلة لدى خصومهم اللامتدينين، تدل على عدم وجوده، فهل يسوغ للمتدينين تجاهل هذه الأدلة، والاكتفاء باتفاقهم على وجود الإله كقاعدة لهذا الاعتقاد؟ طبعاً لا.

■ **يطمح بلنتينغا إلى القول أن عمل المتدينين معقول، ليس إلا. فيقول: وهل لدى بقية الناس دليل على وجود العالم المادي الخارجي؟**

❖ كلا، ليس لديهم دليل، ولكن لا دليل لدى خصومهم أيضاً. في رأيك؛ ما هو الأقوى في عرف فلاسفة الدين: الأدلة المثبتة لوجود الإله الشخصي المتشخص، أم الأدلة النافية له؟

■ **في تصوري أن الأدلة المثبتة ليست بأضعف، ولست أستطيع القول أيضاً أن الأدلة النافية أقوى.**

❖ حسناً جداً! هل ينسجم، في نظر الفلاسفة، وجود الشر مع وجود الإله المتشخص الشخصي؟

■ **معظم الفلاسفة الدينيين يذهبون إلى عدم الانسجام بين الاثنين!**

❖ لكن بلنتينغا يقول ـ في عرف هؤلاء ـ إن هذا المعتقد معتقد أساسي وبنيوي، وهذا تعسف شديد.



المحتويات

السمات العقلانية والإنسانية للتدين ٥
السمة الأولى: فلسفة الحياة ٦
السمة الثانية: طلب الحقيقة دون ادعاء احتكارها ٧
السمة الثالثة: الممارسة النقدية ٩
السمة الرابعة: أخلاقية الكون ١١
السمة الخامسة: ضبط النفس ١٢
السمة السادسة: سيادة الذات ١٥
السمة السابعة: الطمأنينة بلا اطمئنان ١٧
السمة الثامنة: النزعة الإنسانية ١٩
السمة التاسعة: مصارحة الذات ٢٠
السمة العاشرة: استيعاب هفوات الآخرين ٢١
السمة الحادية عشرة: الثقة بالنفس ٢٢
السمة الثانية عشرة: تحاشي الوثنية ٢٤
(١) المعنوية جوهر الأديان ٢٧
عناصر الحداثة وسماتها ٣٠
مفهوم المعنوية ٣٣
عناصر الحداثة غير القابلة للاجتناب ٣٤
أسئلة على هامش الندوة ٥٠



(٢) المعنوية جوهر الأديان ٦٩
١ ـ الدين والمذهب الخاص ٧٠
٢ ـ العلوم والمعارف الإنسانية ٧١
٣ ـ الأنظمة الاجتماعية ٧١
السمات الإيجابية للمعنوية ٧٢
المقدمة الأولى: مبدأ قابلية التعميم ٧٣
المقدمة الثانية: المعنوية مقولة ذات مراتب ودرجات ٧٤
المقدمة الثالثة: الهدف من بحث المعنوية ٧٥
المعنوية جوهر الدين ٧٨
المقدمة الرابعة: المعنوية تستبطن نحواً من العلمنة ٧٩
المقدمة الخامسة: تخفيف الألم والمعاناة ٨٠
خصائص الإنسان المعنوي ٨٠
ماذا أصنع؟ ٨١
الإنسان المعنوي يهنأ بحياة أصيلة لا استعارة فيها ٨٥
العاشق لا يحب المعشوق بل يحب صورة مغايرة له ٨٨
الإنسان المعنوي يتعلم من الجميع لكنه لا يقلد أحداً ٩٢
خصائص الحياة الأصيلة ٩٥
هل الميتافيزيقيا ثمرة الوحي؟ ٩٨
الإنسان المعاصر يطالب بالنقد لا بالنسيئة ٩٨
سؤال «ماذا أصنع؟» ٩٩
موضوعية الإنسان المعنوي ١٠٢
المعنوية بمثابة منهج ١٠٣
مفهوم النجاة بمعنى رضا الباطن عند الإنسان المعنوي ١٠٤



أثر المعنوية في اكتشاف معاناة الإنسان ١٠٥
منزلق المعنوية ١٠٦
المعنوية والحداثة ١٠٧
(٣) تساؤلات حول المعنوية ١٠٩
مفهوم الدين والتدين وحقيقة الدين ١٠٩
معنى جوهر الدين ١١٢
مشتركات الأديان والمعنوية ١١٨
هل المعنوية بديل عن الدين؟ ١١٩
معنى محورية النص وحجية المعرفة ١٢٠
الفرق بين المعنوية وال **Spiritualism** ١٢٥
الغاية القصوى للإنسان ١٢٧
هدف التيار المعنوي وأسباب العودة إليه في القرن
التاسع عشر ١٣٠
المعنوية صيرورة تنشد الحدّ من الآلام ١٣٥
مناشئ ونتائج الألم والمعاناة ١٣٨
دفاعاً عن نظرية الصدق بمعنى المطابقة للواقع ١٤٧
الإنسان المعنوي ينشد الحقيقة ١٥٥
اكتشاف الحقيقة وتفجر الألم ١٥٧
معنى الإيمان ١٦٠
النظام الأخلاقي للعالم ١٦٣
الهوية الجمعية للعلم ١٦٧
عقلانية الإيمان ١٦٩







التدين العقلاني

التدين العقلاني يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات إنسانية، وبعيداً عن أية حواجز قومية أو وطنية أو دينية أو فئوية أو... الخ.

وقد ورد في الحديث «الناس عيال الله أنفعهم لهم أحبَهم لي» وفي الحديث القدسي «الناس عيالي أنفعهم اليهم، أحبَهم الي»، وبتعبير الشاعر الإيراني «أعشق كل العالم لأن كل العالم من المعشوق».

ويقرّر القرآن الكريم في وصفه للرسول أنه «رحمة للعالمين» ولم يقل رحمة للمسلمين أو رحمة للمؤمنين. المتدين العقلاني يرى أن الإنسان بما هو إنسان جدير بالاحترام وبإسداء الخدمة والمساعدة.

ويشير الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمز في كتابه «أنواع الحالات الدينية» إلى خصائص القديسين ومنها «لم أعرف على مرّ التاريخ قديساً يسأل أحداً: ما هو دينك؟» فالمقدسون حياتهم مفعمة بالعطف والشفقة على كل البشر بما هم بشر، لا من حيث انتماؤهم الديني أو المذهبي.



مركز دراسات فلسفة الدين
بغداد